

الكتاب العربي



فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

جمادى الاولى ١٤٠٦ كانون ٢ «يناير» ١٩٨٦ السنة السادسة

مركز تحقيقات كاميون / علوم

كب



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد ٢٢ - جمادى الأولى ١٤٠٦ هـ كانون الثاني - يناير ١٩٨٦ السنة السادسة

المدير المسؤول :

علي عقله عثمان

رئيس التحرير :

د. عبد الكريم الياسيني

هيئة التحرير :

د. عبد الهادي هاشم

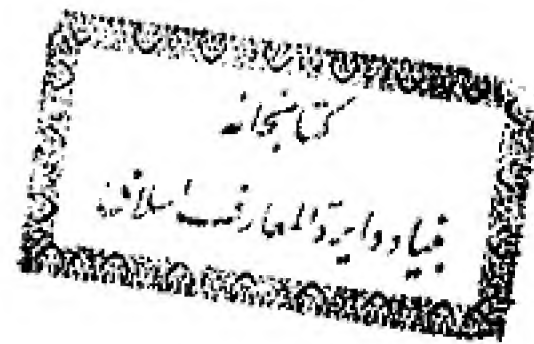
د. ابراهيم الكيلاني

د. نشأت الحمارنة

د. عدنان درويش

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب. : ٢٢٢٠ - ٢٤٤٢٩٩ - ٢٤٤٢٢٩



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ و ادبیات

الاشتراك السنوي

٣٦ ل.س للافراد والدوائر الرسمية داخل القطر

٦٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد

٨٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكا أو يقطع نقداً الى : (معاسب مجلة المؤلف الأدبي)

المحتويات

- سيرة الامام أبي حامد الغزالي ومكانته د. عبد الكريم اليافي ٧
- الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون د. محمد فتحي الدين ٣٣
- الامام الغزالي ذو فكر منهجي فذ واختصاصات علمية شتى د. محمد سعيد رمضان البوطي ٦٨
- الغزالي الفقيه .. وكتابه الوجيز د. محمد الزحيلي ٧٩
- عصر الامام الغزالي العلامة مصطفى جواد ١٠٩
- مكانة الغزالي من العلوم الصوفية د. سعاد الحكيم ١٢٠
- العبورية الوديّة في الأبحاث الوردية د. مختار هاشم ١٦٤
- من موارد الحافظ ابن عساكر في التاريخ
المجالسة لمحمد بن مروان السعيد سكيئة الشهابي ١٨٨
- تنظيم التعليم في المسجد الجامع بدمشق قبل نشوء المدارس د. ملكة أبيض ١٩٨
- الشعر والسلطة في العصر المملوكي د. ياسين الايوبي ٢١١
- كتاب حاشية ابن برقي على المعرب لأبي منصور الجواليقي
بتحقيق الدكتور ابراهيم السامرائي صلاح الدين الزحلاوي ٢٣٢



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سيرة

الابن ام أبي حامد الغزالي ومكانته

د. عبد الكريم اليافي

سماء التراث العربي الاسلامي كواكب منيرة وهاجة تبعث بسناها العذب الى العقول المتفتحة للالهام تضاهي وتنافس في توهجها كواكب القبة الزرقاء التي تهدي عيون السارين وتلطف دياجير الظلام . هذه النيرات الدرية قد تنطفئ ولكن انوارها تمكث في وصولها اليها آلاف السنين . وتلك النيرات العقلية نطل نطالع انوارها الفكرية آلاف السنين أيضا . بل الانوار الفكرية على رهاقتها اخلد سنا وابعد مدى واكثر هدى من أضواء تلك النجوم .



من نجوم التراث العربي الاسلامي أبو حامد الغزالي الذي مضى في هذا العام الهجري على وفاته تسعمائة عام والذي ينسب اليه ما يقارب أربعمئة كتاب ورسالة صح منها ما يناهز سبعين سِفراً في اَبان حياة لم تتجاوز خمساً وخمسين سنة ، أي انه عاش وكانما يراعه ملصق بأنامله الثلاث كالفراس الكمي لا يترك سيفه ولا يفادر عتاده الحربي .

وكما أن الكواكب قد يتجمع بعضها فتؤلف بروجاً ، كذلك في سماء الفكر كواكب عقلية تتجمع بأصرة النسب فتؤلف بيوتات علمية أو فنية . وتتفاوت أفراد هذه البيوتات في تألقها وتوقد نورها شدة وخفوتاً بحسب ما تقدمه للانسانية من طاقة فكرية وعلمية . وهكذا نجد في بيت الغزالي أربعة علماء أشهرهم أبو حامد . وهو المقصود اليوم في الحديث . والى جانبه في التلألؤ أخوه أبو الفتوح الفقيه الصوفي ، وقد اشتهر بمواعظه وبكتبه التي من أشهرها

« سوانح العشاق » كتبه بالفارسية . قال فيه المستشرق الألماني هلموت ريتير :
« من العسير أن نجد كتاباً بلغ النفوذ النفسي فيه هذه الغزارة » وقد توفي
بقزوين سنة عشرين وخمسمائة أي بعد أبي حامد بخمس عشرة سنة ، وقبلهما
عمهما أو عم أبيهما أحمد بن محمد المعروف بالفزالي الكبير وهو يوافق حجة
الاسلام في النسبة والكنية واسم الأب توفي بين الأربعمائة والخمسمائة . وعنه أخذ
الزاهد أبو علي الفارمذي . وبعدهم جميعاً بنحو ثلاثة قرون حفيد متأخر ربما
كان حجة الاسلام أو أخوه جده الثامن أو التاسع وهو محمد بن محمد الفزالي
الطوسي توفي سنة ثلاثين وثمانمائة .

نسبة أبي حامد بتشديد الزاي نسبة الى صنعة أبيه وجده . أما هو فلم يكن
ممن يغزل الصوف ويبيعه . ويقال ان ياء النسبة زيدت على عادة أهل خوارزم
وجرجان للتأكيد كما قالوا عطاري وقصاري مثلاً أي عطار وقصار . وقيل انها
بتخفيف الزاي نسبة الى غزالة قرية قريبة من طوس . وكانت طوس هذه التي
ينسب اليها الامام أعظم مدينة في خراسان بعد نيسابور . خرج منها من أئمة العلم
والفقه من لا يحصون وأهمهم أبو حامد وأخوه ونظام الملك الوزير السلجوقي
الشهير . وقد خربها المغول في القرن السابع الهجري وقامت على أنقاضها
مدينة مشهد في القرن الثامن وفيها قبر الامام علي بن موسى الرضا وقبر الخليفة
العباسي هارون الرشيد وقبر الفزالي نفسه .

لحجة الاسلام جوانب متعددة متضافرة رفعت اسمه الى أوج الشهرة في
الشرق وفي الغرب وفي مختلف العصور . فهو عالم في الأصول ، أصول الفقه ، وهو
فقيه شافعي حر ، وهو متكلم أشعري بارز ، وهو فيلسوف له أسلوب متفرد وان كان
ناهض الفلاسفة وحاول أن يقوِّض بنيان الفلاسفة ، وهو صوفي دعم التجرد والزهد
والعلم اللدني ، وهو مرب ومعلم عالٍ شؤون التربية والتعليم ومارسها ، وهو
باحث نفسي لمس خلجات القلوب وصوّر خواطر النفوس وخفيات الضمائر ، وهو
مفكر اجتماعي عرف صروف دهره وبلا أحوال مجتمعه وحاول أن يحمي ذلك
المجتمع من التفرق والتشتت وأن يلم كيانه من التشعث والتمزق ، وهو كاتب
مبين يأتي في طلائع أرباب البيان قل أن يؤتى عالم فقيه مثل بيانه الحي النابض
المتوثب المتماسك . وهو قبل كل شيء وبعد كل شيء ظالم الى تعرف كل شيء

نهم في جميع أنواع العلوم . وهكذا نجد تعدد جوانب شخصيته وتضافرها جملاً
الباحثين يتأملون خصبه وغناه الفكري . مثله أيضاً مثل العلم الشاهق والجبل
الباسق تطل شفافه وذراه على آفاق مديدة وجواء بعيدة . وقد غدت سيرة
حياته ومجمل تعاليمه واضحة شيئاً من الوضوح . ومع ذلك فلا بد من الإلمام بها
والتنويه بمعاملها ومزاياها في هذه المناسبة وهي الذكرى المثوية التاسعة لوفاته .

أهم ما يميز هذا العلم الفرد الذكاء المفرط والاستبحار في المعرفة وقوة البيان
واخلاصه للفكر ونحن نعتد في رسم مراحل حياته على مترجميه القدماء
الكثر ولا سيما السبكي في « طبقات الشافعية » فان بيان الأوائل يجمع بين
التلخيص الدقيق والاحاطة الوافية .

ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة وكان والده يغزل الصوف ويبيعه في دكانه
بطوس ، كما سلف أنفاً . فلما حضرته الوفاة وصّى به وبأخيه أحمد الى صديق
له متصوف من أهل الخير وقال له : ان لي لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط وأشتهي
استدراك ما فاتني في ولدي هذين فعملتهما ولا عليك أن تنفذ في ذلك جميع
ما أخلفه لهما . هذا ما يعلى شأن هذا الوالد الطيب الحريص على تربية ولديه
وتعليمهما . فلما مات أقبل الصوفي على تعليمهما الى أن فني ذلك النزر اليسير
الذي خلفه لهما أبوهما وتعذر على الصوفي القيام بقوتهما . فقال لهما : اعلما
أنني قد أنفقت عليكما ما كان لكما . وأنا رجل من الفقر والتجريد بحيث لا مال
لي فأواسيكما . . وأصلح ما أرى لكما أن تلجأ الى مدرسة كأنكما من طلبة العلم
فيحصل لكما قوت يمينكما على وقتكما ففعلاً ذلك . وكان هو السبب في سعادتهما
وعلو درجتهم . وكان الغزالي يحكي هذا ويقول : طلبنا العلم لغير الله فأبى أن
يكون الا لله . »

وهنا نريد أن نعلق على هذه النكتة . فكثيراً ما نسمع بتشرّد الأحداث
وجنوحهم بسبب الفقر . وهذا ما لا مزية فيه . ولكننا نقول : قد يكون الفقر
حافزاً على العلم والجهد والتقدم اذا كانت البيئة الاجتماعية صالحة والمواهب
متوافرة . نستطيع أن نمد الفقر بمنزلة التحدي للفرد والمجتمع فهو من العوامل
المؤثرة باتجاهين متقابلين . كذلك نشير الى ان المدارس في الحضارة العربية
الاسلامية كانت مجانية بل كانت تنفق على طلبتها نفقات مناسبة . ويحكي

ايضاً « أن أباه كان فقيراً صالحاً لا يأكل الا من كسب يده في عمل غزل الصوف .
ويطوف على المتفكحة ويجالسهم ويتوفر على خدمتهم ويجد في الاحسان اليهم
والنفقة بما يمكنه وأنه كان اذا سمع كلامهم بكى وتضرع وسأل الله أن يرزقه
ابناً ويجعله فقيهاً ويحضر مجالس الوعد، فاذا طاب وقته بكى وسأل الله أن يرزقه
ابناً واعظاً . فاستجاب الله دعوتيه .

ويعلق السبكي على ذلك بقوله : أما أبو حامد فكان أفقه أقرانه وامام أهل
زمانه وفارس ميدانه ، كلمته شهد بها الموافق والمخالف وأقر بحقيقتها المادي
والمخالف . وأما أحمد فكان واعظاً تنفلق الصم الصخور عند استماع تحذيره
وترعد فرائص الحاضرين في مجالس تذكيره .

ويصعب علينا أن نتقرئ أصل الفزالي أفارسي هو أم عربي . وليس
لهذا عندنا كبير شأن . ذلك أن الشعوب اختلطت اختلاطاً عجيباً في غمار الحضارة
العربية الاسلامية اذ لا فرق فيها بين عربي وعجمي الا بالتقوى ومكارم الأخلاق
وتحقيق القيم الرفيعة ولا سيما العلم الذي أمر بتلقيه ونشره الاسلام . وأباؤه
الثلاثة الذين يذكرهم المترجمون له أسماؤهم عربية وهو وان كان قد ولد بطوس
ذو ثقافة عربية أصيلة تغلب على أي ثقافة أخرى . ثم ان القبائل العربية قد
هاجرت مع الفتح والتحرير الى مختلف الأقطار واستقرت حيث طاب لها
الاستقرار . فالاختلاط والمساواة بين الناس وعدم التفرقة الا في مضمار المعالي
وتحقيق المكارم احدى مزايا الحضارة العربية الرفيعة .

قرأ الفتى محمد في صباه طرفاً من الفقه في بلده طوس ثم سافر الى جرجان
اذ كانت مركزاً علمياً متألّفاً فأخذ عن أبي نصر الاسماعيلي وكتب ما أخذه عنه
في أمالي دعاها « التعليقة » ثم رجع الى طوس . روي عنه قال : « قطعت علينا
الطريق وأخذ العيارون جميع ما معي ومضوا فتبعتهم . فالتفت اليّ مقدمهم
وقال : ارجع ويعك والا هلك . فقلت له : أسألك بالذي ترجو السلامة منه
أن ترد عليّ تعليقتي فقط . فما هي بشيء تنتفمون به . فقال لي : وما
تعليقتك ؟ فقلت : كتب في تلك المخلاة هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها .
فضحك وقال : كيف تدعي أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتجردت من
معرفتها وبقيت بلا علم . ثم أمر بعض أصحابه فسلم اليّ المخلاة . »

قال الفزالي : فقلت هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني به في أمري . فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقتة ، وصرت بحيث لو قطع الطريق لم أتجد من علمي .

وهنا ننتبه لموقف الفزالي الحريص على العلم كحرصه على حياته . فهو ينزل لقطاع الطريق عن جميع ما معه ويخاطر بحياته فيسألهم أن يردوا عليه تعليقته فقط . ثم ها هو ذا يفيد من هذه الحادثة فيستظهر بعد رجوعه جميع ما علّقه اذ يدرك أن العلم كما قالوا إنما هو في الصدور لا في السطور .

وهنا أيضاً نحتاج الى ايضاح مشكلة . فقد روى مترجموه ومنهم السبكي وابن الملقن أنه هاجر الى جرجان ليأخذ العلم عن أبي نصر الاسماعيلي ، كما مر آنفاً وكما يذكر الرواة .

وقد رجعنا الى « تاريخ جرجان » لحمزة بن يوسف السهمي والى كتاب « الأنساب » للسهماني والى « سير أعلام النبلاء » للذهبي فوجدنا اجماعاً على وفاة أبي نصر الاسماعيلي الجرجاني عام ٤٠٥ أي قبل ولادة الفزالي بخمس وأربعين سنة وعلمنا من تصفح هذه الكتب المهمة أن أبا بكر أحمد بن ابراهيم الاسماعيلي من كبار أئمة العلم توفي عام ٣٧١ ، وأنه جاء منه جماعة كلهم أئمة وعلماء منهم أبو نصر محمد بن أحمد الذي ذكر العلماء انه من مشايخ الفزالي وذلك سهو ، ومنهم أبو سعد اسماعيل بن أحمد الذي توفي عام ٣٩٦ ولهذا ولدان معروفان أحدهما أبو معمر المفضل بن اسماعيل توفي عام ٤٣١ والثاني أبو الفضل مسعدة بن اسماعيل . ولمسعدة هذا ولد هو أبو القاسم اسماعيل كان رئيساً وعالمًا كبيراً وينقل السبكي عن أبي محمد الجرجاني أن أبا القاسم انتهى اليه في ذلك الوقت الدرس والفتوى والاملاء وأنه كان قد سمع أباه وعمه المفضل وحمزة بن يوسف السهمي وغيرهم توفي سنة سبع وسبعين وأربعمائة . ونظن أنه هو الذي درس الفزالي عليه .

ثم ان الفزالي لم يقبض بعد ذلك في بلده بل قدم نيسابور قاعدة خراسان طلباً للعلم فلازم رئيس الأشاعرة امام الحرمين عبد الملك الجويني وجد واجتهد حتى برع في مختلف العلوم النقلية كما برع في العلوم العقلية ولا سيما المنطق

والجدل والفلسفة وأحكم كل ذلك وفهم كلام أرباب هذه العلوم العقلية وتصدى
للرد على مبطلاتهم وابطال دعاويهم . وكان أستاذه امام الحرمين يعجب به
فيقول : الفزالي بحر مفدق . ويقول أيضاً : الحدسيات للفزالي . بل كان
يفتخر به في الظاهر ويفار منه في الباطن . ولما مات أستاذه امام الحرمين عام ٤٧٨
خرج الفزالي وهو في سن الثامنة والعشرين الى المعسكر وهو ميدان واسع بجوار
نيسابور أقام فيه الوزير السلجوقي نظام الملك معسكره . وهذا الوزير هو ما هو
في العلم وحب نشره والولع بالبحث واکرام العلماء . وكان مجلسه مجمع
أهل العلم وملاذهم ، فناظر أبو حامد الأئمة العلماء في مجلسه وقهر الخصوم
وظهر كلامه عليهم واعترفوا بفضله وتلقاه صاحب أي الوزير بالتعظيم
والتبجيل وولاه التدريس في مدرسته ببغداد وطلب اليه التوجه اليها فقدم
بغداد سنة أربع وثمانين وأربعمائة وهو في الرابعة والثلاثين ودرس بالنظامية .
وذكره مترجموه أنه قد « أعجب الخلق حسن كلامه وكمال فضله وفصاحة لسانه
ونكته الدقيقة وإشاراته اللطيفة وأجبره وأقام على تدريس العلم ونشره بالتعليم
والفتيا والتصنيف مدة عظيم الجاه زائد الحشمة عالي الرتبة ، مسموع الكلمة
مشهور الاسم تضرب به الأمثال وتشدد اليه الرجال » حسب ما جاء في طبقات
الشافعية .

وجاء أيضاً في كلام خطيب نيسابور عبد الغافر الفارسي وكان معاصراً
للفزالي قوله فيه وقد نقله السبكي : « وعلت حشمته ودرجته في بغداد حتى
كانت تغلب حشمة الأكابر والأمراء ودار الخلافة » . وهذا تنويه بمكانة العلم
واحترام العلماء وبالمجد الذي تبوأه أبو حامد اذ ذاك .

أجل لقد بلغ الفزالي في نحو أربع سنوات بقلمه وبلاغته وذكائه قمة الشهرة
والسؤدد العلميين . وكأنه شعر بفراغ ذلك كله وخوانه فأراد أن يقلب الأمر
فيطرح ما نال من الدرجة الرفيعة ويسلك سبيل التزهد والتصوف لعله
يمسك بكنه الوجود الحق من الباطن بعد أن أمسك بمظاهره الشكلية المفرية .
خامرته عندئذ أزمة نفسية بدأت في رجب سنة ٤٨٨ واستمرت حتى ذي القعدة من
السنة ذاتها أي نحو ستة أشهر تتنازعه فيها شهوات الجاه والمال في بغداد عاصمة
الدنيا اذ ذاك والرغبة في الهرب من الشواغل والعلائق حتى أفضى هذا

التنازع به الى السقم واعتقال اللسان وخمود قوى الجسم وهو يصف ترده ببيانه البليغ فيقول قول من يحاسب نفسه أشد المحاسبة :

« ثم لاحظت أحوالي فاذا أنا منغمس في الملائق وقد أهدت بي من الجوانب، ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم فاذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة ، ثم تفكرت في نيتي في التدريس فاذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت فتيقنت أنني على شفا جرف هار وأنا قد أشفيت على النار ان لم أشتغل بتلافي الأحوال . فلم أزل أتفكر فيه مدة وأنا بعد على مقام الاختيار أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً ، وأحل العزم يوماً ، وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى . لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة الا وتحمل عليها جند الشهوة حملة فتفتتورها عشية . فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها الى المقام ، ومنادي الايمان ينادي : الرحيل ! الرحيل ! فلم يبق من العمر الا قليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل ! فان لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد ؟ وان لم تقطع الآن هذه الملائق فمتى تقطع ؟ فعند ذلك تنبعث الداعية وينجزم العزم على الهرب والفرار .

ثم يعود الشيطان ويقول : هذه حال عارضة . اياك أن تطاوعها فانها سريمة الزوال فان أذعنت لها وتركت هذا الجاه المريض والشأن المنظوم الخالي من التكدير والتنقيص ، والأمن المسلم الصافي عن منازعة الخصوم ربما التفتت اليه نفسك ولا يتييسر لك المعاودة . »

ويقال في أزمتة النفسية التي حولته الى الزهد أنه كان ذات يوم يعظ الناس فدخل عليه أخوه أحمد وأنشده :

أخذت بأعضادهم اذ ونوا	وخلتفك الجهد اذا أسرعوا
وأصبحت تهدي ولا تهتدي	وتسمع وعظاً ولا تسمع
فيا حجر الشعل حتى متى	تسن الحديد ولا تقطع

فتأثر بذلك وزلزل زلزالاً شديداً حتى ترك علائق الدنيا .

أجل بعد ذلك التردد الطويل المضني غلب عليه الاعراض عن الجاه والمال والأولاد ورمى كل ذلك وراء ظهره . ومهما تمحل بعض الباحثين في التماس أسباب هذا المعزم فلا شك أن جوهره ابتغاء نوع من المعرفة لا يتم الا بالسلوك اذ كان يقول : « التمتعش الى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريمان عمري غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي لا باختيارى وحيلتي » .

وكان قد طالع كتب الصوفية مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات الماثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي وغير ذلك من كلام مشايخهم وعلم أن أخص خواصهم لا يمكن الوصول اليه بالتعلم ومجرد النظر بل بالذوق والعال والسلوك وتبدل الصفات . وكم من الفرق بين أن يعلم المرء حد الصحة وحد الشبع وأن يكون صحيحاً وشبعان على حد تعبيره :

لا يعرف الوجد الا من يكابده ولا الصبابة الا من يعانيتها

وهكذا فارق بغداد في سن الثامنة والثلاثين بعد أن فرق ما كان معه من المال ولم يدخر الا قدر الكفاف وقوت الأطفال ثم دخل الشام وأقام بدمشق قريباً من سنتين اشتغالا بالمجاهدة والرياضة وتركية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب وكان اعتكافه في المسجد الأموي ولا سيما في زاوية من المسجد نسبت اليه وفي المنارة الغربية كان في وسطها غرفة واسعة وقد خربت هذه المنارة وأزيلت . ثم رحل الى بيت المقدس وأقام فيها مدة يدخل فيها كل يوم الصخرة ويفلق بابها على نفسه . وفي بيت المقدس بدأ يؤلف كتابه الشهير « احياء علوم الدين » الذي عاوده في دمشق لما رجع اليها بعد حين ثم رحل الفزالي الى مدينة الخليل لزيارة مقام ابراهيم ثم تحركت فيه داعية فريضة الحج والاستعداد من بركات مكة والمدينة . ويقال انه بعد ذلك ذهب الى مصر والاسكندرية قولا غير متأكد ثم رجع على طريق دمشق الى بغداد وعقد بها مجالس للوعظ وتكلم على لسان أهل الحقيقة وحدث بكتاب الاحياء كما يذكر السبكي ثم يقصد الى بلده طوس . ويقول في دواعي اياه :

« ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال الى الوطن فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق

عن الرجوع اليه فأثرت العزلة به أيضاً حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر . وكانت حوادث الزمن ومهمات العيال وضرورات المعاش تغبّر في وجه المراد وتشوش صفوة الخلوة . وكان لا يصفو الحال الا في أوقات متفرقة . لكنني مع ذلك لا أقطع طمعي منها فتدفعني عنها العوائق وأعود إليها . . . ودمت على ذلك مقدار عشر سنين وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها . »

يروى عن أحوال الغزالي في تطوافه وخلواته حكايا غريبة منها أنه صادف دخوله يوماً المدرسة الأمينية بدمشق فوجد المدرّس يقول : قال الغزالي وهو يدرس من كلامه . فخشي الغزالي على نفسه العجب ففارق دمشق وأخذ يجول في البلاد . هذه طرفة تنم على مدى التواضع ومخالفة هوى النفس قد يستفيد منها المفرورون المتبجحون بأنفسهم . ومنها ما جاء في « شذرات الذهب » من أن القاضي أبا بكر بن العربي قال : رأيت الامام الغزالي في البرية وبيده عكازة وعليه مرقمة وعلى عاتقه ركوة (انا من جلد للماء) . وقد كنت رأيته ببغداد يحضر مجلس درسه نحو أربعمائة عمامة من أكابر النياس وأفاضلهم يأخذون عنه العلم . قال : فدنوت منه وسلمت عليه وقلت له : يا امام ! أليس تدريس العلم ببغداد خيراً من هذا ؟ قال : فنظر اليّ شزراً وقال : لما طلع بدر السعادة في سماء الارادة وجنحت شمس الوصول في مغارب الأصول .

تركت هوى ليلى وسعدى بمعزل	وعدت الى تصحيح اول منزل
ونادت بي الاشواق مهلاً فهذه	منازل من تهوى رويدك فانزل
غزلت لهم غزلاً دقيقاً فلم اجد	لغزلي نساجا فكسرت مغزلي

ويروي أبو منصور الرزّاز وقد تنفقه على الغزالي ودرس بالنظامية أيضاً أنه رأى الغزالي في بغداد قبل أن يتصوف ويتزهد فقوموا ملبوسه ومركوبه بخمسائة دينار ورآه ببغداد بعد تصوفه وزهده فقوموا ملبوسه بخمسة عشر قيراطاً . والقيراط جزء من عشرين جزءاً من الدينار أي تساوي ثلاثة أرباع الدينار .

هذا ولما عاد الى وطنه طوس وأقبل على التصنيف ونشر العلم مع الاعتزال والخلوة حضر اليه فخر الملك بن نظام الملك الذي كان وزيراً في نيسابور لسنجر حاكم خراسان وألح عليه في الذهاب الى نيسابور فذهب ودرّس في نظاميتها وكان يرجو أن يكون المقصود بعد أن كتب احياه في أحد من جاء خبرهم في الحديث الشريف : « ان الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها » . والغالب على الظن أنه ظل يدرس حتى مقتل فخر الملك في العاشر من المحرم سنة خمس مائة كما قتل أبوه نظام الملك من قبله في سنة ٤٨٥ .

هذا وان رجوعه الى التعليم في نيسابور كان في حال غير الحال الأولى التي كان عليها في بغداد فهو يقول : « وأنا أعلم أنني وان رجعت الى نشر العلم فما رجعت . فان الرجوع عود الى ما كان . وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكسب الجاه وأدعو اليه بقولي وعملي وكان ذلك قصدي ونيتي . وأما الآن فادعو الى العلم الذي به يترك الجاه ويمرف به سقوط رتبة الجاه . هذا هو الآن نيتي وقصدي وأمنيتي . يعلم الله ذلك مني وأنا أبغي أن أصلح نفسي وغيري . ولست أدري أصل الى مرادي أم أخترم دون غرضي . ولكنني أومن ايمان يقين ومشاهدة أنه لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وأنا لم أتحرك لكنه حركني وأنا لم أعمل لكنه استعملني . فأسأله أن يصلحني أولاً ثم يصلح بي ويهديني ثم يهدي بي غيري وأن يريني الحق حقاً ويرزقني اتباعه ويريني الباطل باطلاً ويرزقني اجتنابه . »

نقل السبكي عن أبي الفرج بن الجوزي في كتاب « الثبات عند الممات ما قاله أحمد أخو الامام الفزالي : « لما كان يوم الاثنين وقت الصبح توضع على عيني وقال : سمعاً وصلى وقال : علي بالكفن . فأخذه وقبّله ووضع على عيني وقال : سمعاً وطاعة لله للدخول على الملك . ثم مدرجليه واستقبل القبلة ومات قبل الاسفار . » . ويروى أن آخر لفظ فاه الامام به كما يروي ابن كثير لما سأله بعض أصحابه وهو في السياق أن يوصيه قوله : « عليك بالاخلاص ولم يزل يكررها حتى مات . »

ولا تعارض بين الروايتين بل تذهب الى الجمع بينهما فقد كان المسلمون يبكرون في صلاة الصبح . وقد يزور الخل اذ ذاك خليلاً له اذا علم أنه مريض .

عاصر أبو حامد ثلاثة من الخلفاء العباسيين . وهم القائم بأمر الله (٤٢٢ - ٤٦٧) وحفيده المقتدي بأمر الله (٤٨٧ -) والمستظهر بالله (٥١٢ -) . وكان ذلك العهد على علو شأنه في الحضارة والعلوم عصر اضطراب فكري وسياسي شديد . فقد جنحت الخلافة العباسية الى الضعف . وغدا الخلفاء كالدمى بأيدي الأمراء والسلاطين ولم يبق لهم الا الاسم والأبهة والبركة . انقضت في عهد الخليفة القائم دولة بني بويه وقامت دولة السلاجقة التركية حين دخل بغداد طغرلبيك سنة ٤٤٧ أي قبل ولادة الغزالي بثلاث سنوات ونصّب سلطاناً . ومع ذلك الاضطراب كان عهد هذه الدولة عهد نمونسي في القوة وفي تقدم العلم . مات طغرلبيك عام ٤٦٧ وخلفه عضد الدولة ألب أرسلان فاستعان هذا بوزيره العظيم نظام الملك الطوسي . وكان هذا محباً للعلم كما سلف معدوداً في العلماء . أمر ببناء المدارس المعروفة بالنظامية في سائر الأمصار وأجرى لها الجرايات العظيمة وكان أولها نظامية بغداد تم بناؤها عام ٤٥٨ . كان سلفه الوزير عميد الملك الكندري الحنفي قد حسن للسلطان طغرلبيك لعن المبتدعة على المنابر فأمر بذلك فأضاف اليهم الوزير الأشعرية الشافعية واستعان بطائفة من المعتزلة الذين يقلدون مذهب أبي حنيفة فحصلت فتنة وفارق كثير من العلماء بلادهم مثل امام الحرمين الجويني وأبي القاسم القشيري صاحب الرسالة المشهورة . وكذلك كانت الفتنة تنشب بين بقية المذاهب والاتجاهات . فلما ولي نظام الملك أزال ذلك جميعه وأعاد العلماء الى أوطانهم ودعم الأشاعرة وجعل التدريس في النظاميات على المذهب الأشعري . وقد سلف ما ذكرناه من تسميته الغزالي مواظنه المبرز مدرساً في نظامية بغداد . وقد استمر نظام الملك وزيراً للسلطان أبي الفتح ملكشاه الذي خلف أباه ألب أرسلان وكان سلطاناً للسلاجقة قوياً ومصلحاً وفي عهده اغتيل نظام الملك .

ولما توفي الخليفة المقتدي عام ٤٨٧ وبويع ولده المستظهر شهد الغزالي بيعته في بغداد وكان في أوج مجده العلمي . ثم تقدم اليه الخليفة الجديد الشاب بتأليف كتاب يرد فيه على دعاة الفاطميين وأتباع الحسن بن الصباح ويدعم خلافته دعماً فكرياً دينياً . وقد أشار مؤلف المستظهري في كتابه هذا الى الفتنة والقلق لعهد عند بيان صحة امامة الخليفة والتنويه بمزاياه وكفايته بقوله : « وعالج

معضلات الزمان بحسن رأيه لما استأثر الله بروح المقتدي وأمتع كافة الخلق بالامامة الزاهرة المستظهرية وقد وافق وفاته احداق العساكر بمدينة السلام وازدحام أصناف الجند على حافاتها، والزمان زمان الفترة والدنيا طافحة بالمحن ، متموجة بالفتن ، والسيوف مسلولة في أقطار الأرض ، والاضطراب عام في سائر البلاد لا يسكن فيها أوار الحرب ولا تنفك عن الطعن والضرب ، وامتدت أطماع الجند الى الذخائر ففغروا أفواههم نحو الخزائن وكان يتداعى الى تغيير الضمائر وثور الأحقاد والصفائن . »

ولما توفي ملكشاه نشبت حروب بين ولديه بركياروق ومحمد كانت فاتحة شر على الأخوين وعلى البيت السلجوقي وعلى البلاد عامة اذ ظلت نيرانها مستعرة خمس سنين من عام ٤٩٢ الى عام ٤٩٧ .

وكما كان اختلاف آل سلجوق وتفرق كلمتهم سبباً لنكبتهم بالدعاة الفاطميين وأتباع الحسن بن الصباح كذلك نكبوا كما نكبت البلاد العربية جمعاء بالحروب الصليبية اذ بدأت في سنة ٤٩٠ حين كان الغزالي يناهز الأربعين وهو في طور العزلة والتجريد . ومن المعلوم أنها استمرت قرنين الى عام ٦٩٠ اصطلى بنارها الدولة الفاطمية بمصر ودولة السلاجقة ودول الأتابكة التي تفرعت عن السلاجقة والدولة الأيوبية ودولة المماليك البحرية .

★ ★ ★

ان كتب الغزالي الكثيرة عالجت موضوعات شتى جعلت جوانب شخصيته متعددة حافلة بالعناصر الفكرية غنية بالشؤون الكلامية والفلسفية والفقهية والنفسية والاجتماعية والصوفية . فهي مناجم آراء وكنوز بحور . ونحن في هذه المجالة العامة لا بد لنا من أن نلم ببعض تلك الشؤون والعناصر التي شهر بها أبو حامد ولا سيما فيما عرضه من الآراء الفريدة في كتبه المنقذ من الضلال وتهافت الفلاسفة والمستصفي والاحياء .

مما شهر به مؤلف المنقذ تناوله لنظرية المعرفة وقضية الشك والبحث عن اليقين وطريق الوصول اليه . ذلك أن المطلوب عنده كما يقول هو « العلم

بحقائق الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث لك شكاً وانكاراً . » . ولما أعلن المؤلف هذا المعيار في التماس اليقين راح يبحث في أنواع علومه بالتدرّج فابتدأ بالمعارف الجلية وهي الحسيات والضروريات فانتهى به طول التشكيك الى رفض التسليم بالحسيات ما دامت الحواس تقارف الوهم والخطأ كرؤية الظل واقفاً وهو متحرك ورؤية الكوكب صغيراً والأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار . ولما بطلت الثقة بالمحسوسات التمسها في العقليات التي هي من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً . أي اعتمد الأوليتين الكل أكبر من الجزء ومبدأ عدم التناقض . ولكنه لا يلبث أن تناديه المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ؟ ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي . فلعل وراء ادراك العقل حاكماً آخر اذا تجلّى كذب العقل في حكمه كما تجلّى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه . وعدم تجلّي ذلك الادراك لا يدل على استحالته .

وعلى هذا يفقد العقل ثقته بنفسه أيضاً . ويبحث مؤلف المنقذ عن علاج يخرج من هذا التشكيك فلا يجده الا في نور يقذفه الله في الصدر وهو مفتاح أكثر المعارف . فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف . وذلك النور ينبجس من الجود الالهي في بعض الأحيان ويجب الترصده . وعندئذ « رجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين » . وهكذا يعيد الغزالي الى الضروريات العقلية رسوخها المتين بمدد من الجود الالهي بعد أن زلزل قواعدها . ونحن نجده في هذا أسلم من غيره من الفلاسفة الذين اعتمدوا الشك في فلسفتهم أو نقدوا مبادئ العقل النظري وربما كانوا قد تأثروا من قريب أو بعيد بأرائه التي نقلت الى اللاتينية .

ويتعلق بنظرية المعرفة فكرة السبب أو العلة وهي فكرة مفهومة لدى الناس

جميعاً سواء فيها العامي والعالم . ولكن متى دُقت تبين الغموض والابهام في جوانبها . ولقد كانت موضوعاً عالجه الفلاسفة والمفكرون منذ قديم الزمان حتى الوقت الحاضر . والفالب على علماء العصر الحديث اعتبار السبب هو المتقدم الدائم اللاشرطي الذي اذا وجد ترتب على وجوده تال متأخر هو المسبب أو المعلوم .

ويرى الغزالي في تهافت الفلاسفة أن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات أحدهما متضمناً لاثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف ، كما يذكر أبو حامد .

وكلامه واضح في أن الاقتران ليس ضرورياً بل هو وجود علاقة زمنية ما بينهما وهي علاقة لا تكفي لاثبات عليية الحدث المتقدم للحدث المتأخر بالضرورة . ومثل هذا الزعم قد يشير عقولاً كثيرة تعودت الاستناد في تحليلها إلى مبدأ السببية في نظرية المعرفة كما أثارت ابن رشد من قبل . ولكننا نقول ان العلماء اذا كان لديهم تصور ما لفكرة السبب مثلاً ثم عرضت لهم حادثة نادرة تخرج في شرحها عن تصورهم عمدوا إلى توسعة التصور ليتسنى لهم استيعاب تلك الحادثة النادرة . ومن المعلوم في الوقت الحاضر أن السببية قد رجعت إلى ما يدعى التابعة أو الدالية في الرياضيات بمعنى أنها نوع من الارتباط قد يتقدم الحدث المتأخر على المتقدم فيغدو سبباً وقد يتأخر المتقدم عن المتأخر فيغدو مسبباً . بل ان الأمر تجاوز هذا التصور في الفيزياء الحديثة فقد كانت الفيزياء الاتباعية تفيد فكرة السببية في أن ما يجري في مكان ما وفي لحظة مفروضة انما يتعلق بما جرى في المكان المصاحب له تماماً وفي اللحظة المتقدمة على اللحظة الأولى فوراً . وهذا التعلق عندها لا لبس فيه ولا مرية وكانت تفيد ذلك بمعادلات رياضية ذات مشتقات جزئية هي ما يدعى بمعادلات الحقل ويتضمن ذلك وصفاً متصلاً بلا ثغرات . ولكن الفيزياء الحديثة قوضت هذا التصور تقويضاً يجعلنا نقرب فيه من تصور الغزالي للسببية بصرف النظر عن الاعتبار الديني .

ثم ان المستصفي من أهم كتب علم الأصول عند الشافعية . ومقدمته مهمة
لا في علم الأصول وحده بل في أصول العلوم كلها فهو يبحث في مدارك العقول
وانحصارها في الحد التابع للتصور وفي البرهان التابع للتصديق وفي شرط الحد
الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي أي انه يبحث في المنطق والمناظرة وآداب البحث
والخلل الذي يمتري التصور والخلل الذي يمتري التصديق ويبين سبل امتحان
الحدود ويفحص سلامة الأقيسة المنطقية . وحذا لو تدرّس هذه المقدمة في برامج
مناهج البحث بكلّيات الجامعة لأنها تصل الحاضر بالماضي وتساعد على التحري
لأصول الاستنباط الصحيح . والمؤلف يقول في مستهلها واثقاً بنفسه : « وليست
هذه المقدمة من جملة الأصول ولا من مقدماته الخاصة بل هي مقدمة العلوم
كلها . ومن لا يحط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً . » وثمة في تاريخ الفكر العربي
الاسلامي شؤون كان يشير طرح بعضها مناقشات وجدلاً طويلاً . وقد نظم مؤلف
المستصفي كتابه في أربعة أبواب دعاها الأقطاب واستهل القطب الأول بالكلام في
حسن الأشياء وقبحها . وقد يطول تلخيص كلامه في هذا الشأن المهم . لذلك نعرضه في
شكل موجز متعارف عند علماء الأصول وهو أن الحسن والقبح يطلق عندهم على
ثلاثة معان الأول كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له كالفرح والغم ، والثاني كون
الشيء صفة كمال أو صفة نقصان كالعلم والجهل ، والثالث كون الشيء متعلق المدح
والذم في العاجل ومتعلق الثواب والعقاب في الآجل كالعبادات والمعاصي . ولا خلاف
بينهم انهما بالتفسيرين الأولين عقليان . وأما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند
الأشعري حسن الأفعال شرعي ولا حظ للمقل فيه وإنما يعرف بالأمر وعند
المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو المقل . ويناقش الغزالي رأي المعتزلة
ليبطل دعواهم في كون الحسن والقبح وصفاً ذاتياً للأشياء بدل أن يكون اضافياً .
ويقرر أن مشار الغلط في ثلاث نقاط يخطئ الوهم فيها : الأولى أن الانسان
يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره من حيث انه
لا يلتفت الى الغير . ثم انه قد يستحسن في بعض الأحوال عين ما يستقبحه اذا
اختلف غرضه . الثانية ان الحكم قد يخالف الغرض في جميع الأحوال ما عدا
حالة واحدة نادرة ولا يلتفت الوهم الى تلك الحالة النادرة فينفل عنها فيقضي
بالحكم مطلقاً لاستيلاء أحوال قبحه على قلبه وذهاب الحال النادرة عن ذكره .
الثالثة ما يدعوه «سبق الوهم الى العكس، فان ما يراه مقروناً بالشيء يظن أن

الشيء أيضاً مقرون به مطلقاً ولا يدري أن الأخص أبداً مقرون بالأعم ، والأعم لا يلزم أن يكون مقروناً بالأخص . ومثاله نفرة السليم وهو الذي نهشته الحية عن الحبل المبرقش اللون لأنه وجد الأذى مقروناً بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى » ذلك « أنه لما رأى الأذى مقروناً بصورة الحبل وطبعه ينفر عن الأذى فنفر عن المقرون بالأذى . فالمقرون باللذيد لذيد والمقرون بالمكروه مكروه . بل الانسان اذا جالس من عشقه في مكان فاذا انتهى اليه أحس في نفسه تفرقة بين ذلك المكان وغيره . ولذلك قال الشاعر :

أمر على الديار ديار ليلي قبل ذا الجدار وذا الجدارا
وما تلك الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومي منبهاً على سبب حب الأوطان :

وحب أوطان الرجال اليهم ما رب قضاها الشباب هنالكا
اذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم عهد الصبا فيها فحنوا لذلكا

وشاهد ذلك مما يكثر . وكل ذلك من حكم الوهم . » وينتهي مؤلف المستصفى الى أن الأشياء ليس لها حسن ذاتي ولا قبح ذاتي وإنما حسنها وقبحها اضافيان بحسب الأحوال .

وقد عمدنا الى ذكر غلطات الوهم الثلاث هذه لنبين أن الغلطة الثالثة غدا لها شأن في العلم الحديث وهي قضية «المنعكس الشرطي» . ومعناه أن منبهاً ما يستدعي أثراً فزيولوجياً أو نفسياً يقرن به منه آخر يختلف عنه ولكن اقترانه به يفضي بعد أمد الى الأثر النفسي أو الفزيولوجي ذاته اذا أبعد المنبه الأصلي . وقد نوه بهذا المنعكس العالم الفزيولوجي الروسي بافلوف عام ١٩٠٤ عند الحيوان أولاً ثم عند الانسان ثانياً . وأثرت هذه البحوث الجديدة التي سبق الفزالي الى فكرتها في علم النفس السلوكي وعلم النفس المرضي وعلم الأعصاب الفزيولوجية وبحوث اللفة . بل ان هذه البحوث المتعلقة بالمنعكس أطلق عليها اسم « علم المنعكسات Reflexology » وكان السابق اليها أبو حامد قبل ما يزيد على تسعمائة سنة . وقد انتبه السيدفائز الحاج الى ما جاء في كلام الشيخ

محمد أبي زهرة حول الغلطة الثالثة للوهم في الاحتفال بالذكرى المئوية التاسعة في
التقويم الميلادي لميلاد الغزالي الذي قام به المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب
والعلوم الاجتماعية أبان الوحدة بدمشق في آذار ١٩٦١ فجعل نظرية سبق الوهم الى
المعكس موضوع رسالة الدكتوراة له في جامعة القديس يوسف ببيروت
عام ١٩٧١ .

والغزالي فقيه شافعي الى جانب فلسفته وعلمه بالأصول . وكتبه تزخر
بمسائل الفقه مضموماً اليها عطر روعي صوفي . كتب في الفقه عدة كتب منها
البسيط ومنها الوسيط ومنها الوجيز ومنها الخلاصة . وقد أشار الى هذه
الكتب أبو حفص الطرابلسي في قوله :

هذب المذهب حبر أحسن الله خلاصه

ببسيط ووسيط ووجيز وخلاصه

ولكن كتابه الفقهي الصوفي الأخلاقي الاجتماعي الواسع هو احياء علوم الدين .
وقد عالج فيه مختلف الشؤون الفقهية وغيرها . ولا يمكن بوجه من الوجوه
تحليل هذه الموسوعة الا بافرادها . وقدمس فيها أموراً لا تزال موضع البحث في
المصر الحاضر وهي قضية ضبط النسل وتنظيم الأسرة التي تدخل في البحوث
الديمغرافية . ولا بد لنا من الامام برآيه في هذا الشأن . يشير أول الأمر الى
اختلاف العلماء في اباحته وكراهته فمن مبيح له مطلقاً بكل حال ومن محرم بكل
حال ومن قائل يحل برضا الزوجة ولا يحل برضاها . والصحيح في رأي الغزالي أنه
مباح ، واباحته تتم في بعض الأحوال كالخوف من « كثرة الحرج بسبب كثرة
الأولاد والاحتراز من الحاجة الى التمسك في الكسب ودخول مداخل
السوء وهذا غير منهي عنه فان قلت الحرج معين على الدين . » وتلك
الاباحة محفوفة بترك الأولى والفضيلة لأن الفضيلة في مجيء الولد . ومع ذلك
فان كلام الغزالي محمول على السلوك الشخصي وعلى رضا الزوجين لا على
النظر الى التشريع العام فان الدين الاسلامي يحث على الزواج والنسل .

وليست قضية تنظيم الأسرة الا جزءاً من آداب الزواج التي عالجها معالجة
واسعة وافية . وقد يغالط معالجته بمض النكات والارشادات اللطيفة التي أدت

الى نجاحه في تدريسه وفي تأليفه وتدل تلك الاشارات والنكات على ثقافته العربية المستفيضة فقد ذكر من عادات النساء العربية أنهن عند التزويج «يعلمن بناتهن اختبار الأزواج وكانت المرأة تقول لابنتها : اختبري زوجك قبل الاقدام والجرأة عليه . انزعى زج رمحه فان سكت فقطمي اللحم على ترسه فان سكت فكسري العظام بسيفه فان سكت فاجعلي الاكاف على ظهره وامطيه فانما هو حمارك .»

ولكنه يورد أيضاً وصية الأب لابنته يورد وصية أسماء بن خارجة الفزاري لابنته وهي مشهورة يحسن أن تكون دستوراً لكل زوجة : « انك خرجت من العش الذي فيه درجت فصرت الى فراش لم تعرفه وقرين لم تألفه فكوني له أرضاً يكن لك سماء وكوني له مهاداً يكن لك عماداً وكوني له أمة يكن لك عبداً . لا تلحفي به فيقلاك ولا تباعدي عنه فينساك ان دنا فاقربي منه وان نأى فابعدي عنه واحفظي أنفه وسمعه وعينه فلا يشمن منك الا طيباً ولا يسمع الا حسناً ولا ينظر الا جميلاً .» وهكذا يتبدى الفرق الكبير بين مواقف الحموات والأحماء : أمهات الزوجات وآبائهن .

وقد عالج أبو حامد في فتاويه الكثيرة بعض القضايا الاجتماعية السلبية التي كانت وما تزال في بعض المجتمعات تنخر كالداء في جسم الأمة . ومنها قضية الرشوة والهدية : فقد يختلط الأمر فيهما ويكون الشيء في الظاهر هدية ويقصد منه التقرب وقضاء المآرب . ذلك أن الرشوة اما صريحة وهي من السحت المحرم وهي من أسباب فساد الحكم واما خفية تلبس ثوب الهدية . وعلى ذلك ينظر عند الاشتباه فان كان المراد السمي في انجاز حرام أو ظلم انسان حرمت وان كان المراد السمي في دفع ظلم حرمت أيضاً لأن القضاء مفروض فيه أن يكون عادلاً . أما اذا كان السمي مباحاً لا واجباً ولا حراماً وفيه تعب بحيث لو عرف لجاز الاستئجار عليه فما يأخذه حلال . . . كما يأخذه الوكيل بالخصومة بين يدي القاضي فليس بحرام اذا كان لا يسمى في حرام . وان كان محصوله يقع بكلمة لا تعب فيها ولكن تلك الكلمة من ذي الجاه أو تلك الفعل من ذي الجاه تفيد . . . فهذا حرام لأنه عوض من الجاه ، ولم يشبث في الشرع جواز ذلك بل ثبت ما يدل على

النهي ويقرب من هذا أخذ الطبيب الموض على كلمة ينبه بها على دواء
ينفرد بمعرفته .

والشيء بالشيء يذكر وهو البحث في أجره الطبيب الذي يصف العلاج أو
يذكر الدواء يأخذ على ذلك أجره أم لا يأخذ . وهو ما قد عالجه الشيخ محمد أبو
زهرة في بحثه « مصدر المعرفة عند الامام الغزالي » في مهرجان الامام فيرى
الشيخ أنه لا يصح أخذ أجره على ذلك . « ولا يعني ذلك أن يضيع علم الطبيب
ولا يكون له مكافأة على عمله وخبرته ولكن معنى ذلك أن تجري عليه الدولة
رزقاً معلوماً يليق بمثله ويكفيه وأهله بالمعروف على هذا الأساس لأنه يقوم
بفرض كفائي وهو ازالة أسقام الناس فيكون كالقاضي والعالم وغيرهما ممن
يقوم بفروض كفائية . »

ويرى الشيخ أيضاً أن الدولة « كما نظمت القضاء والافتاء والري عليها أن
تنظم الطب وتفرض أجوراً مجزية للأطباء لينتفع بفنهم الغني والفقير على
السواء وخصوصاً أن الدولة أنفقت على الطبيب ألوف الأموال حتى أخرجته
طبيباً . وما أنفقت الا من مال الأمة فكان حقاً أن تفرض عليه جزاء ما أنفقت وأن
تتولى توزيع ما أنتجت على السواء . »

★ تحفيمية ★ علوم ★

ما أشبه الباحث الذي يلخص كتاباً أو مسألة بالكيمائي المطار الذي يجمع
في انبيقه طائفة من الأزهار ويضيف اليها ماء أو غولا أو ما شابه ذلك ليحل عطورها
ويستخلص خلاصاتها فيقطرها تقطيراً مجزئاً كما يفعل الكيمائي . ولكن
أصناف الأزهار في كتب الغزالي كثيرة جداً فلا يستطيع الباحث المقطر أن يحلل
ويستخلص تلك المطور الفاغمة في وقت قصير مسمى ولذلك لا بد له من الإيجاز
ومن اغفال أزهار كثيرة في حقول تلك الكتب والرسائل الفزيرة الواسعة
المتفاوتة . ويعز علينا أن نطوي صفحاً عما اشتهر به أبو حامد وهو نزعتة
الصوفية وترويجة للتصوف . ولكن التصوف عبق الحضارة . ولا شك أن
أهميته تزداد عند تقدم الأمة واستكمال مآربها الاقتصادية والقومية والدفاعية .
ويكون من ضياع الوقت وتقليل الفائدة تناول هذه الأمور في حديث موقوت
يتمرض لأمر أكثر فائدة وأهم شأنًا . حسبنأ اذن ما لخصناه من حياة هذا

الكوكب المتألق وعصره وطائفة من أفكاره . ولكن يحسن بنا أن نذكر وفاء
واخلاص للفكر حسب نصيحة الغزالي نفسه ما أخذ على حجة الاسلام قديماً وما يمكن
أن نناقشه فيه .

★ ★ ★

جاء في « طبقات الشافعية » في سياق كلام عبد الغافر الفارسي معاصره :
« ومما كان يعترض به عليه وقوع خلل من جهة النحو يقع في أثناء كلامه .
وروجع فيه فأنصف من نفسه واعترف بأنه ما مارس ذلك الفن واكتفى بما كان
يحتاج اليه في كلامه مع أنه كان يؤلف الخطب ويشرح الكتب بالمعارات التي
يعجز الأدباء والفصحاء عن أمثالها ، وأذن للذين يطالعون كتبه فيمشرون على خلل
فيها من جهة اللفظ أن يصلحوه ويمدروه فما كان قصده الا المعاني وتحقيقها دون
الألفاظ وتلفيقها » . ونحن نقول ان العرب القدماء كانوا جدد حراس على
سلامة لغتهم طامحين نحو أداء المعاني مهمادقت أو جلت في تلك السلامة ، ينتقدون
كل خلل وان كان تافهاً عند الكاتب ولو كان على حظ كبير من البلاغة وحسن
الأداء على خلاف ما نجده اليوم من تفشي اللحن والخطأ والركاكة في المعاني
والمباني .

وقد عيب على الغزالي الترخّص في النقل والرواية والأحاديث عن النبي ﷺ
والآثار عن الصحابة والتابعين ومتقدمي السلف فقد يتفق له في إيراد مخالفته
الألفاظ والتقديم والتأخير والزيادة والنقص مع موافقة المعنى وتطابقه كما
يتفق له أن يورد من الأحاديث التي لا تصح قدراً غير قليل . وقد جرّحه في ذلك أهل
الحديث وأئمة الحنابلة حتى ان ابن الجوزي قال فيه : « انما نقل نقل حاطب » .

وجاء في ترجمة محمد بن محمد بن عليّ الخزيمي في « طبقات الشافعية »
قول ابن الجوزي في الخزيمي هذا : « لكنه كان روى الكثير من الموضوعات . قال
وكذلك مجالس الغزالي وابن المبادي فيها المعائب والمعاني التي لا توافق
الشريعة » . ويضيف السبكي : « وليس الأمر مسلماً لابن الجوزي فلم نر في
كلام أحد منهم ما يخالف الشرع . وأما رواية الحديث الموضوع فقد يقع في
كلامهم ، وما ذلك الا لعدم معرفتهم بكونه موضوعاً فلا يعاب عليهم والحالة هذه .
وليس ابن الجوزي عندنا بحيث يتكلم في مثل هؤلاء » .

ولا شك أن الجرح والتعديل في تاريخ الحضارة العربية كانا دافعين للعلماء على التحري والتثبت ولكنهما كانا أفتين في طعن العلماء بعضهم في بعض .

هذا ومن ترخص الغزالي في نقل الأخبار عن السلف ما ذكره في آخر المستظهري في سياق مواعظ الخلفاء من أن سليمان بن عبد الملك أرسل إلى أبي حازم : تبعث إلي بذلك الذي تفضل عليه بالمشاء . فأنفذ إليه شيئاً من النخالة المقلية فصام ثلاثة أيام ما ذاق شيئاً ثم أفطر في اليوم الثالث بتلك النخالة وقارب زوجته تلك الليلة فولد له عبد العزيز بن سليمان ومن عبد العزيز عمر فهو واحد زمانه . هكذا ذكر الغزالي ونبه على سهوه ابن الجوزي فإن عمر هو ابن عبد العزيز بن مروان وليس ابن عبد العزيز بن سليمان . أما سليمان فهو ابن عبد الملك بن مروان فهو ابن عم عمر لا ابن أخيه وهو الذي ولاه، ولا شك أن هذا من التعجل وسهو الذاكرة .

والغريب أن الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي نشر كتاب المستظهري وحققه لم ينتبه إلى هذا السهو الذي نبه عليه ابن الجوزي .

وعندنا أنه في ذلك الأمر متأثر بالصوفية أساتذته أمثال العارث بن أسد المحاسبي وأبي طالب المكي إذ كانوا على متون الأحاديث أكثر اعتماداً منهم على أسانيدھا وذلك ابتغاء الوعظ والتأثير في العامة وهو ما لا يرضي أرباب الحديث . وقد رأينا أنه كان يكتب في أسفاره بعض أسفاره ورسائله فربما أعوزته المراجع للتحقيق فاعتمد الذاكرة . ونحن الذين عالجوا الكتب الأجنبية الحديثة المعتمدة على التماس المراجع والتقييد مع فائدتهما نجدھا ليست أقل سهواً وخطأً من تلك الكتب القديمة التي كانت أكثر اعتماداً على الرواية . هذا وقد خرج الأحاديث الواردة في الأحياء كلها أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي المتوفى عام ٨٠٦ .

ولما انتقد أبو حامد الفلاسفة المتأثرين بالفلسفة اليونانية في كتابه « تهافت الفلاسفة » لم يرض فيلسوفاً كبيراً أعجب بفلسفة أرسطو كل الإعجاب وهو القاضي الطيب ابن رشد المتوفى عام ٥٩٥ فكتب رده المشهور « تهافت التهافت » . هذا وإن أرضاء مختلف النزعات أمر عسير المثال . فقد جاء بعد ابن رشد المولى خوجه زاده

المتوفى سنة ٨٩٣ فالف كتاباً في التحكيم بين الامامين بتكليف من السلطان العثماني محمد الفاتح بعنوان « تهافت الفلاسفة » وقف فيه بجانب أبي حامد .

على أن الغزالي اذا كان أغضب الفلاسفة برده على قدامتهم فقد أغضب بعض الفقهاء من أصحاب المذهب المالكي في الأندلس لغرضه في علم الكلام واشتغاله هو نفسه بالفلسفة زمن علي بن يوسف بن تاشفين من أواخر ملوك المرابطين وهو معاصر لمؤلف الاحياء . فلما دخلت كتب أبي حامد المغرب أمر باحراقها وتقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم واستئصال المال الى من وجد عنده شيء منها .

روى الذهبي عن أبي بكر العربي ، وكان من أصحاب الغزالي ، قوله : شيخنا أبو حامد بلغ الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع . « وروى ابن تيمية هذا القول بعبارة أخرى وهي : « شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر . » وهي كلمة تدل على مدى اشتغال الغزالي بالفلسفة وتأثره بمنهجهم ومناظراتهم فهو معدود أيضاً في الفلاسفة الاسلاميين .

ولما قامت دولة الموحدين في المغرب والأندلس نصرت مذهب الأشاعرة ورحبت بكتب الامام الطوسي مؤلف الاحياء وغيره من الكتب . وحكي أن محمد بن تومرت مؤسس هذه الدولة لقي أبا حامد بالشام أيام تزدهه وكان قد رحل الى المشرق في طلب العلم وحضر بعض مجالسه وبلغه خبر احراق المرابطين لكتبه فحدثته نفسه بالقيام عليهم .

ان كتب الغزالي الكثيرة ولا سيما الاحياء الواسع لا بد من أن تشتمل على عبارات تستدعي التفكير وتستجر المناقشة منها أقواله ومنها ما نقله عن غيره من العارفين فأثبتته وسكت عليه . وكل منها يمكن تخريجه تخريجاً مناسباً . منها القول الذي نسب اليه وهو « ليس في الامكان أبدع مما كان » . فقليل هذا يفهم منه المعجز في الجنب الالهي . وربما تلقف هذه الفكرة على عواهنها الفيلسوف الألماني لينبتز حين زعم أن عالمنا هذا هو أحسن العوالم الممكنة . والعبارة التي كتبها الغزالي في « بيان حقيقة التوحيد الذي هو أصل التوكل » في الاحياء ، هي هذه : « وكل ما قسم الله تعالى بين عباده من رزق وأجل وسرور وحزن وعجز وقدرة وإيمان وكفر وطاعة ومعصية فكله عدل محض لا جور فيه وحق صرف لا ظلم فيه

بل هو على الترتيب الواجب الحق على ما ينبغي وكما ينبغي وبالقدر الذي ينبغي . وليس في الامكان أصلاً أحسن منه ولا أتم ولا أكمل . ولو كان وادخره مع القدرة ولم يتفضل بفعله لكان بخلاً يناقض الجود وظلماً يناقض العدل . » ولا نجد في هذا الكلام ما يعاب . ولا يجوز انتزاع الفكرة من السياق الذي وردت فيه .

وما أنكروه عليه قوله : يباح للصوفية تمزيق ثيابهم عند غلبة الحال . والمباراة التي وردت في حجج القائلين بتحريم السماع في الاحياء هي : « فان قلت : فما تقول في تمزيق الصوفية الثياب الجديدة بعد سكون الوجد والفراغ من السماع فانهم يمزقونها قطعاً صفراً ويفرقونها على القوم ويسمونها الخرقه ؟ فاعلم أن ذلك مباح اذا قطع قطعاً مربعة تصلح لترقيع الثياب والسجادات فان الكرباس (أي الثوب) يمزق حتى يخاط منه القميص ولا يكون ذلك تضييعاً لأنه تمزيق لفرض . وكذلك ترقيع ما لا يمكن الا بالقطع الصفار وذلك مقصود ، والتفرقة على الجميع ليعم ذلك الخير بمقصود ومباح . ولكل مالك أن يقطع كرباسه مائة قطعة ويعطيها لمائة مسكين . ولكن ينبغي أن تكون القطع بحيث يمكن أن ينتفع بها في الرقاق . وانما منعنا في السماع التمزيق المفسد للثوب الذي يهلك بعضه بحيث لا يبقى منتفعاً به فهو تضييع محض لا يجوز بالاختيار . » . وليس في هذا ما ينكر ما دام التضييع منفياً . ثم ان اللباس قد تختلف أزياءه في المصور وبين الطبقات الاجتماعية . وانا لنرى في الوقت الحاضر من هم حريصون على لباس سراويلات « الجنز » ولا سيما اذا كانت ماحة وبادية الرثاء .

وهؤلاء الذين انتقدوه في اباحة تمزيق الصوفية ثيابهم عند السماع لم يكونوا راضين في الأصل عن اباحة السماع . ومن المعلوم أن الفقهاء في المذاهب الأربعة يكادون يتفقون على كراهيته بل يذهب بعضهم الى تحريمه . وقد أورد مؤلف الاحياء فصلاً في كتابه هذا بعنوان « آداب السماع والوجد » يُدرّك منذ الاستهلال موقفه في اباحته حين يقول : « ان القلوب والسرائر خزائن الأسرار ومعادن الجواهر . وقد طويت فيها جواهرها كما طويت النار في الحديد والحجر ، وأخفيت كما أخفي الماء تحت التراب والمدر . ولا سبيل الى استثارة خفاياها الا بقوادح السماع ولا منفذ الى القلوب الا من دهليز الأسماع . فالنفحات الموزونة المستلذة

تُخرج ما فيها وتُظهر محاسنها أو مساوئها فلا يظهر من القلب عند التحريك إلا ما يحويه ، كما لا يرشح الاناء إلا بما فيه . فالسمع للقلب محك صادق ومعيار ناطق » . ولكن منهج الغزالي في البحث منهج جدلي فهو يعتمد أيضاً الحدود المتقابلة في الموضوع الذي يتناوله لينتهي إلى ما يراه الأولى والأصح . وهو الإباحة في هذا الأمر . ذلك أنه لم يثبت نص عن النبي في تحريمه ولا قياس يوجب التحريم مع أن ثمة دلائل على إباحته في الأصل وهو في هذا يخرج عن أمثاله من فقهاء الشافعية وينضم إلى أمثاله من رجال التصوف كأبي طالب المكي وأبي عبد الرحمن السلمي . ثم إن القياس هو أن الفناء اجتمعت فيه معان ينبغي أن يبحث عن أفرادها ثم عن مجموعها فإن فيه سماع صوت طيب موزون مفهوم المعنى محرك للقلب وهذه أمور حسنة يستلذها الطبع لأن لكل حاسة لذة خاصة ولذة السمع الصوت الطيب الموزون فكيف إذا انضاف إليه المعنى الجميل المستقيم وتحرك القلب عاشقاً للجمال الملوي . وليس في هذه الأمور منفردة ولا مجتمعة ما يحرم . بل إنه قيل من لم يحركه الربيع وأزهاره والعود وأوتاره فهو فاسد المزاج ليس له علاج .

وإذا كان السماع يتعلق بضروب المستمعين فلا شك أن أعلى المراتب « سماع من أحب الله وعشقه واشتاق إلى لقاءه فلا ينظر إلى شيء إلا رآه فيه سبحانه ولا يقرع سمعه قارع إلا سمعه منه أو فيه . فالسمع في حقه مهيج لشوقه ومؤكد لعشقه وحبه ومُورٍ زناد قلبه ومستخرج منه أحوالاً من المكاشفات والملاطفات لا يحيط الوصف بها يعرفها من ذاقها وينكرها من كل حسه عن ذوقها . وتسمى تلك الأحوال بلسان الصوفية جداً مأخوذاً من الوجود والمصادفة أي صادف من نفسه أحوالاً لم يكن يصادفها قبل السماع الخ . »

وإذا أطلق المؤلف لفظ عشق الإنسان لله وهو ما يرفضه أصحاب المذهب الظاهري والحنابلة فإنه يذهب على خلافهم إلى أن اسم العشق على الله حقيقة وعلى غيره مجاز محض . ثم يتشدد فيقرر أن الناقص القريب في نقصانه من البهيمة قد لا يدرك من لفظة العشق إلا طلب الوصال الذي هو عبارة عن تماس ظواهر الأجسام وقضاء شهوة الوقاع . « فمثل هذا الحمار ينبغي ألا يستعمل معه لفظ . العشق والشوق والوصال والأنس بل يجنب هذه الألفاظ كما تجنب

البهيمة النرجس والريحان وتخصص بالقش والحشيش وأوراق القضببان •
فان الألفاظ انما يجوز اطلاقها في حق الله تعالى اذا لم تكن موهمة معنى يجب
تقديس الله تعالى عنه • والأوهام تختلف باختلاف الأفهام » •

ومما أنكره عليه قوله في الاحياء في صدد فائدة الخلوة مع رفع الشواغل
وضبط السمع والبصر وتفريغ القلب بالرياضة : « وليس يتم ذلك الا
بالخلوة في بيت مظلم وان لم يكن له مكان مظلم فيلف رأسه في جيبه أو يتدثر بكسائه
أو إزاره ففي هذه الحالة يسمع نداء الحق ويشاهد جلال الحضرة الربوبية • »
وفي رأينا أن المراد بالخلوة التعرض للالهام وحل بعض القضايا المستغلقة والنجوى
الخفية الروحية القوية •

وأنكروا عليه ايراده في الاحياء قول أبي سليمان الداراني : « من تزوج فقد
ركن الى الدنيا » • والزواج من سنة الرسول • وعندنا أن الفزالي يريد مع
أبي سليمان أن ينبه المتزوج على ألا يشغله زواجه عن دينه •

وثمة اعتراضات شبيهة تصل الى المشرين يوردها الحنابلة لا حاجة لمرضاها
لأن أخذ بعض الجمل والأفكار منتزعة من سياقها ومن نطاق فلسفة المؤلف ونظام
آرائه تنطع وتجن لا مسوغ لهما ولا سيما اذا كان المؤلف من أمثال أبي حامد •

كل ما نريد هنا في الختام أن نناقشه فيه هو أنه ألجم الغوام عن علم الكلام
وهو في ذلك على صواب فان خوضهم في هذه الأمور يبعث على الفوضى
والاضطراب وعدم التدقيق والابهام • فلكل ميدان رجاله ولكل حلبة فرسانها •
وهو قد كتب للملك محمد أحد ولدي ملكشاه وقد أسلفنا حروبه مع أخيه كتاباً
باللغة الفارسية ترجم قديماً الى العربية « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » وفي
هذا الكتاب كما في غيره يريد أن يثبت ما استطاع بقلمه المؤمن البليغ كيانه
سياسياً واجتماعياً واقتصادياً بدأ يتداعى حتى انه لمس خواء فلجاً الى الاعتزال
كأنه يئس من صلاحه فهلاً لجأ في كتاباته في جانب الالجام الى بيان حقوق الشعب
والعوام على الملوك والأمراء والى حث الشعب على المطالبة بها ؟ نظن أنه لو بدأ
بالاعتزال والتأمل قبل بلوغ المجد الاجتماعي الخاوي لفعل ذلك ولناضل مع الشعب
ولكنه اذ ذاك ربما تعرض للحبس والاعتقال أو القتل • ان عصره عصر الملوك
لا عصر الشعوب ، عصر التحكم لا عصر الشورى •

وأياً كان الأمر فليس لنا الا أن نعبث ببحوث أبي حامد الخالدة وكتبه
ورسائله وفتاويه الآبدة وغوصه على دقائق الفكر والفلسفة ومشكلات النفس
والاجتماع فعل الفواص الماهر الذي يعرف كيف يلتقط اللآلىء والجواهر .
أوليس لنا حين كسر مغزله إذ لم يجد ناسجاً لغزله الدقيق أن نحياه في ختام هذا
الحديث تحية شعرية أوحى هو بها اليناتلخص أعماله وعصره وعبقريته :

وغصت الى اعماقها بتأمل
وكم من محق قد وجدت ومبطل
تذب عن النور القديم المنزّل
مصاييح تهدي في الظلام المضل
تشع سلاماً كالنشيد المرتل
به درر الاقناع في كل محفل
هموم الاناسي بالبيان المفصل
فكان لديهم منهلاً اي منهل
فما عاجل يفنى كباق مؤجل
ولم تر في بغدادهم من معول
نسبت بقول العاتب المتعلل :
لغزلي ناسجاً فكسرت مغزلي «
وأثرت عيش الزاهد المتجمل
لطافاً توارت عن عمّ متمول
جعافل تترى جعفلاً تلو جعفل
فيالشعوب بالضعيفة تصطلي
فلسطين ذأقت كل مغز ومذهل
كوابيس في ليل من ألغي اليل
فيا ويل مبلوٍ ويا ويح مبتل
فيا لك من عهد أغر محجل
وكل نفيس طارف أو مؤئل
فاعظم بأبناء الكفاح وأجمل
بناة لات من قريب سينجلي
تحققت الآمال للمتأمل
نصادفها في واقع متمثل
بوجه على رغم الدجى متهلل
تفازل من أعدائنا كل مقتل
ونمشي على درب الى النصر موصل

رايتَ بحاراً للعلوم فغضتها
وناقشت أبواب العقول بحكمة
وكنّت وحيداً مثل جيش مظفر
كتبت من الكتب المئات فاصبحت
الى اليوم احياء العلوم منارة
به غرر الامتاع في كل مجلس
تحرّيت ما اسطاع اليراع تقصيا
وانقذت ظمأى للرشاد بمنقذ
ونوهت بالتقوى أماناً للذي النهى
ولما طفت طرق التفرق بينهم
ولاح لك التجريد يلمح بالمنى
« غزلت لهم غزلاً دقيقاً فلم أجد
نبذت حياة الناعمين وعزمهم
لعلك تبلى في الوجود معانيا
رايت الصليبيين كيف تدفقوا
غرابيب سوداً دأبها الضغن والأذى
الى الآن لما ينته الفوز عندنا
مذابح صكت مسمع الدهر انها
لقد كان تمزيق الربوع بلية
اذا رجع التوحيد في عهد يقظة
فداء لتوحيد البلاد نفوسنا
كانا ولدنا للكفاح مقدراً
سلام على الماضي التليد واننا
متى اجتمع التنظيم والعلم والعجا
منى تتراعى في الخيال لعلنا
سنرنو الى الدنيا وان جنعت بنا
ونفزل من اجماعنا بمفازل
نغثي ونبني والهموم كثيرة

الفكر السياسي عند الغزالي و الماوردي و ابن خلدون

د. محمد فتحي الدريني

منهج البحث موجهاً ومفصلاً

عناصر البحث :

مقدمة :

أ - الفرق بين علم السياسة والفلسفة السياسية .

ب - ارتباط « السياسة » - تدبيراً وممارسة - بما يؤثر في النفس الانسانية من العقائد والمثل ، أمر ليس في الوسع انكار أو تجاهله .

ج - العقائد ، والمبادئ ، والاهداف السياسية العليا في الدولة ، هي التي تصوغ الفكر السياسي العملي الموحد في الأمة ، افراداً ، وشعوباً ، أو حكاماً ومحكومين ، فضلاً عن أنها مبعث الدوافع النفسية لتحقيقها واقعاً ، بما تنملي على اربابها ، من ترسم سلوك عملي معين ، واتخاذ مواقف حيوية حاسمة ، ولا سيما تجاه القضايا الكبرى المصرية ، وهذا هو السر الذي جعل « السياسة » في نظر الفقهاء المسلمين ذات طابع معياري ، يوجه الواقع ، أو الكائن السياسي - في كل عصر - بعد دراسة مشكلاته ، وتبيين طوائفها ، ووزن حلولها ، بمقاييسه ، ومعايره - يوجهه الى ما ينبغي ان يكون عليه أمره ، لتتم المطابقة أو التوفيق - ما أمكن - بين مقتضيات مثله ، ومبادئه ، ومقاصده السياسية العليا ، وبين الواقع السياسي في الدولة ، وهذا ما نعني بقولنا : « التدبير ، أو السلوك السياسي الرشيد ، والهادف » .

د - الامام الغزالي - تقديراً منه للسياسة حق قدرها - يرى ، أن « السياسة » « مما لا يقوم العالم الا به » - على حد تعبيره - وأنها « أشرف العلوم » لشرف موضوعها ، وسمو غاياتها ، ولا ريب ، أن مكانة « العلم » لا تقاس بغير ذلك .

هـ - وجه كون السياسة - عند الامام الغزالي - « اشرف العلوم » وهذا - في اعتباره - منشأ سمو مكانة من يتكفل بها ، وسبب تمجيده .

و - الفلسفة السياسية في الاسلام - على ما استقرت عليه بحوث انمتهها - لا تنفك عن الفلسفة الاخلاقية فيه ، مما يؤكد طابعها « المعياري » و « التقويمي » لارتباط كل منهما بالارادة الانسانية الحرة ، اذ لا قوام للخلق الا بالارادة ، فكذلك « السياسة » فاحتلت « القيم » و « الفضائل الاخلاقية » و « الكمالات النفسية » مكانا بارزا في هذه الفلسفة ، ومن هنا كان التوجيه ، والتقويم للارادة ، وتطهير بواعثها ، أن تعتسف ، وتشتط ، او تتكئب سبيل الاهداف المرسومة التي تشكل في مجموعها « عناصر المشروعية العليا في الدولة » والتي تنهض عليها « السيادة العامة » حيث ياتمر بمقتضاها الحاكم والمحكوم على السواء .

ز - « المسؤولية السياسية العامة » تقع اصلا على عاتق الامة كافة ، لانها هي صاحبة « المصلحة الحقيقية » بمقتضى توجيه الخطاب الالهي اليها ، بتحقيق ما وعدها الله تعالى من الاستغلاف في الارض ، والتمكين لها فيها ، بالنص القرآني الصريح ، ولا جرم أن « المسؤولية العامة » تقتضي « التكليف العام » وهو انفاذ التشريع كله ، اذ لا مسؤولية حيث لا تكليف ، ولا تكليف حيث لا « سلطة » تمكن المكلفين من الاداء ، وهذه هي « السيادة » الممنوحة للامة شرعا ، لتدبير شئونها كافة ، والوفاء بالتزامات هذا التمكين لها في الارض ، الذي يعني قيام الدولة ، تمكينا قائما اصلا على عقيدة الاستغلاف بالنص الصريح القاطع .

ح - الامام الغزالي - وكذلك سائر فلاسفة السياسة المسلمين - لم يغفلوا شان « القوة » ازاء المثل السياسية ، وحيال « التصرف السياسي العام » - ممارسة وتدبرا - بل اعتبروا « القوة » بكافة ابعادها ، ووسائلها - المادية والمعنوية - من قوة الأسلحة ومضائنها ، ونفاذها ، في كل عصر بحسبه ، وكذلك شان القوة « المعنوية » من العلم ، والخبرة ، في شئون السياسة ، والحرب ، والاقتصاد ، والاجتماع ، وغيرها ، وكذلك قوة « النفوذ » التي تتجلى في مشايعة وموالات ذوي المكانة ، والرأي ، والتدبير ، للدولة ، ولرئيسها الأصلي بخاصة ، ومن يتبعهم ، مما يكون رايها عاما يؤيده ، اقول كل اولئك من مظاهر « القوة » التي تعتبر عنصرا تكوينيا في « مفهوم الدولة » تقوم بقيامها ، وتنتفي بانتفائها ، ولا سيما بالنسبة الى جهاز الحكم فيها ، على ما نقيم الدليل عليه .

ط - الامام الغزالي يؤكد ، أن « السيادة » مصدرها « الشعب » لتوقف مشروعية الولاية العامة على تاييده لمن يقوم بها ، اوعلى مناصرة الرأي العام له ، واذا كان هذا « نفوذا » قويا لا قيام للولاية العامة شرعا الا به ، اطلق عليه الامام الغزالي « الشوكة من اهل الشوكة » وهذا شامل بعمومه ، للقوة المادية والمعنوية كما رايت .

ي - « السيادة » أو « السلطة » أو « السلطان القاهر » - بما هو قاعدة جوهرية من قواعد السياسة والحكم ، و هو « مدرك للدولة - في فلسفة الاسلام السياسية - على ما قرره الامام الغزالي والماوردي وغيرهما - ينبغي أن يكون قرينا « للعدل الشامل » - كما نوهنا - لا يريم عنه ، والا كان « الظلم » و « القهر » وهما عدو الاسلام الاول .

ك - تفسير ما بيننا آنفاً ، من « الواقعية السياسية » - في فلسفة الامام الغزالي - التي جعلته ينظر الى « القوة » - بمعناها المادي والمعنوي - على أنها شرط مسبق ، ينبغي توافره فيمن يتولى امر الأمة عند اختياره ، واطلق عليها « شوكة اهل الشوكة » - كما ذكرنا - لتورثه « القدرة » على النهوض بأعباء الحكم ، ومن ذلك ، تأييد كل من اولي النفوذ ، والرأي ، والمكانة ، وذوي الخبرة بالمصالح المختلفة ، ومن ييدهم زمام « القوة المادية » أيضاً أقول : تأييد هؤلاء - فضلاً عن عامة الشعب - لاختياره رئيساً للدولة ، اذ الشرط انما يشترع أصلاً لتحقيق حكمة ما يتوقف عليه ، وهي هنا ، تحقيق معنى السيادة كاملاً - بما يشمل « الاستقلال الذاتي للدولة » الذي يرفض مشاركة أي قوة أجنبية في « صنع القرار » أو « حق الأمر » وفي التدبير السياسي بوجه عام - داخلاً ، وخارجاً - وانفاذاً تقوم عليه « السيادة » من التشريع الأمر الذي ينبغي أن يبقى مهيمناً ، لحمل الناس - كما يقول الامام ابن خلدون - على مقتضى هذا التشريع ، وهو ما يطلق عليه اليوم « سيادة القانون » على كل من الحاكم والمحكوم ، ضبطاً لأصول المعاش - على حد تعبير الامام الغزالي - وكفالة لاستتباب الأمن في الداخل والخارج ، وحماية للمصالح العام ، وتنمية له ، وتحقيقاً « لوحدة الأمة » التي هي أقصى غاية من غايات الحكم الأساسية ، بالقضاء على كافة منازع الأهواء الشخصية بتأثير من المصالح الخاصة التي هي مبعث تضارب الآراء ، بما تورث من الشقاق ، والتنازع ، والتشرذم - على ما صرح به أئمة الفقه السياسي فيما أوردنا آنفاً من نصوصهم - وصيانة لسلامة الدولة .

ل - اقتران « القوة » أو « السلطان القاهر » بالعدل الشامل - كما أسلفنا - تأكيداً لوجوب « التوفيق » بين استخدام وسائل القوة المادية ، وبين مقتضيات العدل ، والفضائل الخلقية ، لا « الفضائل السياسية » على ما ذهب اليه رائد الفكر السياسي الحديث « ميكافيلي » الايطالي ، ومبدأ « التوفيق » هذا ، من أهم خصائص الفلسفة السياسية في الاسلام ، وجعلها الامام الغزالي ، قوام مفهوم هذه الفلسفة .

م - واقعية الفلسفة السياسية - عند الامام الغزالي - فيما يتعلق بوجوب اقامة الدولة ، وتفسير نشأتها .

ن - النظر السياسي الواقعي - عند الامام الغزالي والماوردي وابن خلدون - يقوم على اعتبار كل من المجتمع ، والانسان الفرد ، وحدة طبيعية ، واجتماعية ، وسياسية ، ومدى علاقة كليهما بكيفية نشوء الدولة .

ص - صلاح امر الدولة ، واستقامة وضعها ، وانتظام شؤونها - نتيجة للأصل السابق - لا يتم الا على أساس قيام العلاقة التعاونية ، بل التكافلية الملزمة بينهما ، لتبادلتهما التأثير والتأثر .

ع - الامام الماوردي يرى - وبحق - أن رعاية الصالح العام للدولة ، من قبيل الافراد ، شرط أساسي مسبق ، لتوفير مصلحتهم ، هم ، مما ينبىء أن مصلحة الفرد ، لا يتم توفيرها الا في نطاق رعاية الصالح العام ، فالعلاقة طبيعية وعضوية ، وفطرية ، وهذا هو منشأ مبدأ التعاون المشترك على البر والتقوى الذي أرساه القرآن الكريم .

- للبحث صلة -



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

★ ★ ★

الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون

مقدمة :

ان « الفلسفة السياسية » في الاسلام ، تقوم على أساس من « العقائدية » أو ما يطلق عليه اليوم « بالأيديولوجية » - ان صح هذا التعبير - ذلك ، أن هذه « الفلسفة » - بما تقوم عليه من « قيّم » ومفاهيم كُلية ، ومثالية - في الوقت نفسه - ذات طابع « توجيهي وتقويمي » لا يمكن للباحث في الفلسفة السياسية في الاسلام ، أن يتغافل عنه ، ومن ثمّ ، لم تكن هذه « الفلسفة » تُعنى برصد الظواهر السياسية عن طريق الملاحظة والتجربة ، والبحث عن عللها وأسبابها ، والقوانين التي تنتظمها ، لتنبئ بما سيكون عليه أمر مستقبلها ، كنتيجة حتمية لتلك السنن والقوانين - وان كان هذا أمراً مطلوباً شرعاً ، لأنه لا يمدو أن يكون نوعاً من الربط بين الحياة السياسية والاجتماعية الواقعية الراهنة ، وبين الواقع التاريخي للأمم السالفة ، استهداءً بتجاربها ، وآثار فاعليتها على المسرح التاريخي ، ثم رد ذلك الى أسبابه ، وعلله ، لقوله تعالى : « يريد الله ليبيّن لكم ، ويهديكم سنن الذين من قبلكم »^(١) - أقول : لم تكن لتعني هذه الفلسفة السياسية في بحوث أئمة الفقهاء السياسيين المسلمين ، برصد الظواهر السياسية ، لاشتقاق القوانين التي تنتظمها ، وانما عنيت بدراسة المبادئ وما تنطوي عليه من قيم ، والنفاذ الفكري الى ما يُسفر عنه تحليلها ، واستشراف مراميها ، لاتخاذها أساساً أو منطلقاً « لتقويم » الواقع السياسي للدولة الى ما ينبغي أن يكون ، أو للتوفيق بينهما ما أمكن .

١ - الفرق بين علم السياسة ، والفلسفة السياسية :

وعلى هذا ، أمكن القول : بأن ثمة « علماً سياسياً » يقوم على أساس استقراء

الظواهر السياسية في الواقع المعيش ، لاستخلاص القوانين التي تنتظمها - كما أسلفنا - وصولاً الى « تقريرها » والظفر بما تُنبئُ عنه تلك القوانين من آثار في المجتمع السياسي ، أياً كان ذلك المجتمع ، دون عناية بتوجيهه ، أو تقويمه أو تغييره ، فكان علماً « تقريرياً » لا تقويمياً ، ولا توجيهياً ، كما ترى .

هذا ولا يخفى ما لأحداث البيئة وظروفها ، من أثر بيِّن على تفكير الفيلسوف السياسي ، ونفسيته ، تجد أصداء ذلك كله فيما يصدر عنه من آراء ، وخواطر ، وتفسيرات .

هذا ، ووجه الفرق بين علم السياسة وبين فلسفتها ، أن علم السياسة يقوم أصلاً على ادراك النَّسَبِ القائمة والمطابقة للواقع ، بينما الفلسفة السياسية ، تقوم على ادراك عميق لهذا الواقع ، وسبر أغواره ، نفاذاً الى طبيعة مشكلاته السياسية ، بغية تقويمه ، وتوجيهه - في ضوء العقائد والمقاصد السياسية العليا للدولة ، وبحثنا يتعلق بهذه الأخيرة .

ب - ارتباط « السياسة » « تدبيراً وممارسة » بما يؤثر في النفس الانسانية من العقائد والمثل ، أمر ليس في الوسع انكاره أو تجاهله .

من البدهي أن « الفلسفة السياسية » إنما تُعنى - أول ما تُعنى - بالسلوك أو الموقف السياسي العقائدي الرشيد الهادف ، وهذا « السلوك » أو الموقف ، إنما هو « انعكاس لمعتقدات الانسان ، ومظهر لمبادئه » و « ومثله » ضرورةً ، والا كان سلوكاً مُفرغاً من كل قيمة ، وكان المجتمع الذي يقوم بتدبير الأمور فيه مثلاً هذا السلوك غير العقائدي الهادف ، غير سياسي بالمعنى الصحيح ، لما يفتقد من « القيم » و « الغاية » التي تُحدد مسار النشاط السياسي فيه ، أو لما تتحكم فيه « الصدفة العمياء » نتيجة لمنازع الأهواء ، أو لما يتعمور « الارادة السياسية » من الارتجال الذي قد يفضي الى التناقض في المواقف ، أو غياب عنصر الاتساق و « المعقولية » في مظاهر التدبير السياسي العام ، فينتج عن هذا ، ان « العقائدية » أو « الايديولوجية » ذات أثر بالغ في تكوين « وحدة الأسس الفكرية للحياة السياسية في الدولة » بما هي منطلقات عقائدية للنشاط السياسي بالنسبة الى الفرد بوجه خاص ، والمجتمع ، والدولة ، بوجه عام .

ج - العقائد والمبادئ والأهداف السياسية العليا في الدولة ، هي التي تصوغ الفكر السياسي العملي الموحد في الأمة ، أفراداً وشعوباً ، أو حكماً ومحكومين ، وفي مبعث الدوافع النفسية لتحقيقها واقعاً ، بماتملي على أربابها من ترسّم سلوك عملي معين ، واتخاذ مواقف حيوية حاسمة ولا سيما تجاه القضايا المصرية ، وهذا هو السر الذي جعل « السياسة » في نظر الفقهاء المسلمين - من مثل الإمام الجويني (١) ، والغزالي (٢) والماوردي (٣) وابن خلدون (٤) وابن الربيع (٥) وابن جماعة (٦) ، وابن الأزرق (٧) ، والقارابي (٨) وابن رشد (٩) ، وغيرهم - أقول : جعل « السياسة » في نظرهم - « علماً تقويمياً » لا تقريرياً ، أي ذا طابع « معياري » يوجه الواقع ، أو الكائن السياسي في كل عصر - بعد دراسة مشكلاته ، وتبيين طبائعه ، ووزن حلولها بمقاييسه ومعاييره - أقول : يوجهه إلى ما ينبغي أن يكون عليه أمره ، لتتم المطابقة أو التوفيق - ما أمكن - بين مقتضيات عقائده ، ومثله ، وبين مظاهر الواقع السياسي في الدولة - كما أسلفنا - وهذا ما نعني بقولنا : « التدبير أو السلوك السياسي الرشيد ، والهادف » .

د - الإمام الغزالي - تقديره منه « للسياسة » حق قدرها - يرى أن السياسة « مما لا يقوم العالم إلا به » وأنها « أشرف العلوم » على الإطلاق - على حد تعبيره - لشرف موضوعها وسموّ غاياتها ، ولا ريب أن مكانة « العلم » لا تقاس إلا بذلك .

وتأسيساً على هذا ، حق للإمام الغزالي ، أن يُقدّر « السياسة » حق قدرها ، إذ اعتبرها « مما لا يقوم العالم إلا به » (١٠) - على حد تعبيره - بل نراه يعتبر « السياسة » أشرف العلوم (١١) على الإطلاق ، إذ يقول - رضي الله عنه - ما نصه : « أصول لأقوام للعالم دونها » (١٢) وعدّها منها « السياسة » وهي « للتأليف ، والاجتماع ، والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها » (١٣) ويقول في موضع آخر : « والسياسة في استصلاح الخلق ، وإرشادهم إلى الطريق المستقيم ، المنجّي في الدنيا والآخرة » (١٤) .

ه - وجه كون السياسة - عند الإمام الغزالي - أشرف العلوم ، وهذا - في اعتباره - منشأ سمو مكانة من يتكفل بها ، وسبب تمجيده .

يقول الإمام الغزالي ، في شاو السياسة ، ورفعة منزلتها من بين سائر العلوم ، ما نصه : « وأشرف أصولها - أي الصناعات - السياسة ، بالتأليف والاستصلاح ،

ولذلك تستدعي هذه الصناعة من الكمال فيمن يتكفل بها ، ما لا يستدعيه سائر الصناعات^(١٥)» ثم تراه يبين مراتب هذه السياسة ، تبعاً لموضوعها ونفعها ، ولشخصية من يقوم بها ، ويتولى تدبير شئون الأمة من خلالها ، بما يكفل لها الصلاح ، والوحدة ، والسعادة في دنياها وآخرتها .

على أن مما يلاحظ على أساس تقدير الامام الغزالي ، «للسياسة» أنه يرى أن أولى وظائفها «تربية المواطن الصالح» وتكوينه نفسياً على عَيْن القِيَم ، والمعاني الأخلاقية التي تكفل له الصلاحية «للمواطنة الحقة» في الدنيا ، على نحو يوصله الى الفوز بالسعادة ونعيم الآخرة ، مما يؤذن بأن فقهاء السياسة في الاسلام ، لا يعرفون الفصل بين الدنيا والدين ، - كما ترى - ولا بين الدنيا والآخرة ، ولا بين السياسة - بما هي منهج عملي لتدبير شئون الأمة ، داخلاً وخارجاً - وبين المثل العليا ، والقواعد الأخلاقية فيه ، على خلاف ما سنرى في «فلسفة السياسة الوضعية» ، حيث فصلت بين الدين والدنيا فصلاً تاماً ، أو بين الكنيسة والدولة ، وبين السياسة والأخلاق^(١٦) والقيم الانسانية .

أما أن أئمة فقهاء السياسة المسلمين ، قد استقر تصورهم للفلسفة السياسية في الاسلام على أنها «علم تقويمي» أو «معياري» فذلك ما سنفصل القول فيه ، من واقع مصنفاتهم في تعريفهم للدولة ، وتفصيل وظائفها .

هذا ، وأغلب الظن ، أن تمجيد علماء المسلمين للدولة ولرئيسها الأعلى ، مُشتقٌ مما تنهض به الدولة من وظائف ومهام ذات الأثر البالغ في صياغة أو تكوين المجتمع الاسلامي على نحو من المثالية ، والخلقية والانسانية ، بما لا تظفر له بمثيل في واقع المجتمعات السياسية في هذا العالم قديمه وحديثه ، وحاضره ، ولا سيما المجتمع الاسلامي الأول في عهد النبوة ، وعصر الخلافة الراشدة بوجه عام ، وتفسير ذلك ، أن :

و - الفلسفة السياسية في الاسلام - على ما استقرت عليه بحوث أئمتها - لا تنفك عن الفلسفة الأخلاقية فيه - كما بينا - مما يؤكد طابعها «المعياري» و «التقويمي» لارتباط كل منهما بالارادة الانسانية الحرة ، اذ لا قوام للخلق الا بالارادة ، فكذلك السياسة ، فاحتلت القيم والفضائل مكاناً بارزاً في هذه الفلسفة ، ومن هنا كان

التوجيه والتقويم للارادة ، وتطهير بواعثها ، أن تعتسف وتشتط ، أو تنتكث
سبيل الأهداف المرسومة التي تشكّل في مجموعها « عناصر المشروعية العليا في
الدولة » والتي تنهض عليها « السيادة العامة » حيث ياتمر بمقتضاها الحاكم
والمحكوم على السواء .

لقوله سبحانه : « وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ ، إذا قضى اللهُ ورسوله أمراً ، أن
يكون لهم الخيرة من أمرهم » (١٧) « ولقوله عز وجل : « قل هذه سبيلي ، أدعو
الى الله على بصيرة ، أنا ومن اتبعني » (١٨) « ولقوله عز شأنه : « إن الذين قالوا
ربنا الله ثم استقاموا » (١٩) « وقوله ، جل شأنه : « وعد الله الذين آمنوا
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض » (٢٠) الى غير ذلك من الآي التي
تؤكد هذا المعنى .

ز - « المسؤولية السياسية العامة » ، تقع أصلاً على عاتق الأمة كافة ، لأنها هي صاحبة
المصلحة الحقيقية بمقتضى توجيه الخطاب الالهي اليها بتحقيق ما وعدها الله تعالى
من الاستخلاف في الأرض ، والتمكين لها فيها ، بالنص القرآني الصريح ، ولا جرم أن
المسؤولية العامة « تقتضي التكليف العام ، وهو انفاذ التشريع كله ، اذ لا مسؤولية حيث
لا تكليف » ولا تكليف حيث لا سلطة « تمكّن المكلفين من الاداء ، وهذه هي
« السيادة » الممنوحة للأمة شرعاً ، لتدبير شئونها كافة ، والوفاء بالتزامات هذا
التمكين لها في الأرض الذي يعني قيام الدولة تمكيناً قائماً أصلاً على عقيدة
الاستخلاف .

هذا ، ويلاحظ أن منطوق الآية الكريمة الأخيرة (٢١) ، يتوجه الخطاب فيه
بالوعد الالهي بالاستخلاف الى الأمة كافة ، لا الى حاكمها خاصة ، مما يشير
الى أن « المسؤولية » منصبة أصالة عليها فيما استخلفت فيه ، من أعباء التكاليف ،
وعن كيائها المادي والمعنوي ، كأمة ، وهذا يقتضي أن تكون « سلطة التنفيذ » لتلك
التكاليف منوطة بها ابتداءً ، اذ « لا مسؤولية حيث لا تكليف » ولا تكليف
حيث لا سلطة للتنفيذ « تمكّن المكلفين من القيام بمقتضيات هذا التكليف أو
التزامات « الاستخلاف الموعود » - كما أسلفنا - وهذا على وجه الأصالة
لا التبعية ، كما ترى ، وهذه هي « السيادة » الممنوحة للأمة شرعاً ، والثابتة
بموجب « عقيدة » الاستخلاف في الأرض « وهو التمكين للمؤمنين فيها ، بما يعني
قيام « الدولة » وسلطانها ، حتى اذا اختارت بمحض ارادتها من يتولى أمرها
في هذا الاستخلاف ، وشئونه وتكاليفه ، ويتصرف عليها تصرفاً سياسياً عاماً

— على حد تعبير الامام الكمال بن الهمام في كتابه « المسائرة » (٢٢) كان هذا « وكيلا » عنها يتجه تصرفه الى تحقيق « مصلحة الأمة أصالة » لأنها هي صاحبة الشأن الأول ، بموجب الخطاب الالهي في الآية الكريمة التي تلونا أنفأ ، لأن « المصلحة الحقيقية » راجعة اليها هي ، وهذا هو مفاد القاعدة الفقهية المُحكّمة التي أرساها الفقهاء : « التصرف على الرعية منوط بالمصلحة » أي بمصلحة الرعية ذات « السيادة » ومصدر السلطة في اختيار حاكمها ، نائباً عنها في التصرف في شئونها السياسية والاجتماعية ، وغيرها ، تبعاً لمضامين خطابات التكليف الواردة في الكتاب والسنة ، وسيأتي البحث في هذا الموضوع مفصلاً في مقامه .

ح — الامام الغزالي — وكذلك سائر فلاسفة السياسة المسلمين — لم يغفلوا شأن « القوة » ازاء المثل السياسية ، أو حيال « التصرف السياسي العام » — ممارسة وتديراً — بل اعتبروا « القوة » بكافة أبعادها — المادية والمعنوية — من قوة السلاح ، ومضاته ، ونفاذه ، في كل عصر بحسبه ، وكذلك شأن « القوة » المعنوية ، من العلم ، والخبرة ، في شئون السياسة والحرب ، والاقتصاد والاجتماع وغيرها ، وكذلك « قوة النفوذ التي تتجلى في مشايعة وموالة ذوي المكانة والرأي والتدبير للدولة ولرئيسها الأعلى بخاصة ، ومن يتبهم ، مما يكون رأياً عاماً يؤيده ، كل ذلك من « مظاهر القوة » التي تعتبر عنصراً تكوينياً في « مفهوم الدولة » تقوم بقيامها ، وتنتفي بانفائها ، ولا سيما بالنسبة الى جهاز الحكم فيها ، على ما نقيم الدليل عليه .

وبيان ذلك : ان فقهاء السياسة المسلمين قد اتخذوا كلمة « الشوكة » مصطلحاً لهم ، للتعبير عن مفهوم « القوة » بجميع مظاهرها ، واستهدفت بحوثهم « التوفيق » بين « القوة » من حيث طُرُق استخدامها ، ومواقع مُمارستها ، وحالات هذا الاستخدام ، من جهة ، وبين مقتضيات المثل السياسية في الاسلام ، وغاياته ومقاصده العليا في الحياة الانسانية ، من جهة أخرى ، بحيث لا يَمَسُّ استخدامها بأي حال من الأحوال ، « المشروعية العليا » في الدولة ، كيلا تطنى « القوة » ولا سيما المادية ، على مبادئ العدل والحق والحرية ، والمساواة ، والتكافل السياسي والاجتماعي الملزم ، وأمهات الفضائل ، والكرامة الآدمية ، أو الاعتبار الانساني بوجه عام ، سواء في الداخل ، أم على الصعيد الدولي ، أو تمس العلاقات السياسية الدولية ، بتحكيم القوة فيها ، ومن هنا ، كان وجوب اعداد

القوة المادية المرهبة وبأقصى جهد مستطاع ، للدفاع عن الكيان المادي والمعنوي للدولة ، من كل عدوان خارجي ، واقع أو متوقع ، اذ لا قيام لدولة دون قوة تحميها ، وتدرأ عنها غوائل العدوان خارجاً ، والبنى داخلاً ، بل أوجب الاسلام استخدام « القوة » لنصرة المستضعفين في الأرض ، ورفع الظلم عنهم ، نتيجة للاستعمار والاستكبار في الأرض - أي كان الظالم ، وأياً كان المظلوم - تجد هذا صريحاً في قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ، ومن رباط الخيل ، ترهبون به عدو الله وعدوكم » (٢٣) ولا يخفى ما في قوله تعالى : « من قوة » من دلالة على التعميم الشامل لكافة صنوفها ، ووسائلها ، وطبائعها ، مادياً ومعنوياً ، ولا سيما « القوة السياسية » كما بينا .

هذا ويشير الامام الغزالي (٢٤) الى « القوة » أيضاً بكلمة « السلطان القاهر » (٢٥) وهو عين ما اتخذته الامام الماوردي من تعبير .

أما « الشوكة » - رمزاً للقوة والنفوذ ، ومظهراً من مظاهر « سيادة الدولة » - فتجدها في قول ابن تيمية أيضاً فيما نصه : « بل الامامة عندهم ، تثبت بموافقة « أهل الشوكة » الذين يحصل بطاعتهم له ، مقصود الامامة ، فان المقصود من الامامة ، انما يحصل بالقدرة والسلطان ، فاذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان ، صار اماماً » (٢٦) ويؤكد هذا المعنى في مقام آخر حيث يقول : « والقدرة على سياسة الناس ، اما بطاعتهم ، أو بقره لهم ، أي عند انحرافهم ونشرهم للفوضى ، فمتى صار قادراً على سياستهم بطاعتهم ، أو بقره ، فهو ذو سلطان مطاع ، اذا أمر بطاعة الله » .

ط - الامام الغزالي يؤكد أن « السيادة » مصدرها الشعب ، لتوقف مشروعية الولاية العامة على تاييده لمن يقوم بها ، او مناصرة الرأي العام له ، واذا كان هذا « نفوذاً » قوياً لا قيام للولاية العامة شرعاً الا به ، اطلق عليه الامام الغزالي « الشوكة من أهل الشوكة » وهذا شامل بعمومه للقوة المعنوية والمادية .

على أن الامام الغزالي يجلي هذا المعنى أيضاً ، بما يؤكد أن لا قيام للدولة الا بالشوكة ، ومن معانيها « قوة النفوذ » ومناصرة الرأي العام في الدولة لرئيسها الأعلى ، وتأييد الأغلبية له ، فضلاً عن القوة المادية ، اذ يقول ما نصه : « تقوم

— الامامة — بالشوكة ، وانما تقوى الشوكة بالمظاهرة ، والمناصرة ، والكثرة في الأتباع ، والأشياء « ثم يضيف الى ذلك قوله : « وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع ، أقوى مسلك من مسالك الترجيع » (٢٧) ولكنها هنا شوكة معنوية أي قوة سياسية تقوم على الاختيار الحر ، والتأييد الشعبي السياسي ، لا على القهر ، يؤكد هذا قول الامام الغزالي ، فيما بعد : « فاذا بَطَل تلقي الامامة من النص ، لم يبق الا الاختيار من أهل الاسلام ، والاتفاق على التقديم والانقياد » (٢٨) أي تأييد الرأي العام للحاكم ، قوة سياسية شعبية له وللدولة .

وعلى هذا ، فان الامام الغزالي ، قد أشار الى مصدر « السيادة » في الدولة ، وانها تُتَلَقَّى من أهل الاختيار الحر ، وهم الأغلبية الساحقة من الأمة .

على أن الامام الغزالي يتجه الى أن « العنصر الجوهري في الأمر ، هو « الشوكة » التي يصبح الحاكم الأعلى قادراً معها على ممارسة السياسة والحكم ، أو على التصرف السياسي العام على الأمة ، حتى اذا حصلت هذه « الشوكة » بمبايعة أو اختيار عدد قليل ، ولكن يتبهم أشياءهم ، بحيث يكونون بمناصرتهم للدولة ، الرأي العام ، أو النفوذ السياسي الأغلب القوي المؤيد لرئيس الدولة ، فقد تحقق مناط « السيادة » حينئذ ، وكانت رئاسته صحيحة مشروعة (٢٩) .

أما القوة المادية الرادعة ، فهي في فلسفة الاسلام السياسية « قاعدة جهرية » من قواعد الحكم ، لا قيام له بدونها ، وهي ما يطلق عليها « السلطان القاهر » ولكنه مقترن بالعدل الشامل ، وفي هذا المعنى يقول الامام الماوردي (٣٠) ما نصه : « وأما القاعدة الثانية : فهي « سلطان قاهر » تتألف برهبتها الأهواء المختلفة ، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة ، وتنكفئ بسطوته الأيدي المتغالبة ، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية » (٣١) .

ومعنى هذا ، انها أداة لقمع الفتن ، والقضاء على أسباب الانحراف ، وناشري الفوضى ، والعابثين بالأمن ، والعائثين في الأرض فساداً .

هذا ، ويرجع الامام الماوردي هذه القاعدة الى كونها من مقتضيات « الطباع البشرية » حيث يقول في تفسيرها ، قاعدة أساسية من قواعد الدولة : « لأن في طباع

الناس من حُبِّ المغالبة ، على ما آثروه ، والقهر لمن عاندوه ، ما لا ينكفثون عنه
الا بمائع قوى ، وراذع مكي» (٢٢) .

على أن الامام الماوردي لا ينكر أن يكون للملكات النفسية العليا ، أو الوازع
الديني ، أثر عميق فعّال في الحمل على مجانبة البغي والظلم ، والمدوان ، بحيث
يتم معها ، وتحت تأثيرها « الانكشاف الذاتي » أو « الامتناع التلقائي » غير
أن ذلك غير مضمون ، بل غير واقع في الأعم الأغلب من أحوال البشر ، ولذا تراه
يقسم علل المنع من الظلم تقسيماً حاصراً ، يشبه ما يعرف عند الأصوليين بمسلك
« السبر والتقسيم » في اقامة الدليل على « علّة العلة » حيث يقول (٢٣) :
« وهذه العلة المانعة من الظلم ، لا تخلو من أحد أربعة أشياء : اما عقل زاجر ،
أو دين حاجز ، أو سلطان رادع ، أو عجز صاد » فاذا تأملت لها لم تجد خامساً يقتصر
بها ، ورهبة السلطان أبلغها ، لأن « العقل والدين » ربما كانا مضعوفين ،
أو بداعي الهوى مغلوبين ، فتكون رهبة السلطان أشد زجراً ، وأقوى ردعاً (٢٤)
ومما يؤيد هذا المعنى ما ورد في الأثر : « ان الله يزَعُ بالسلطان ، أكثر مما
يزع بالقرآن » (٢٥) .

هذا ، ولا يخرج الامام الغزالي عن هذا المعنى في تحديده لأثر « القوة
المادية » وأنها من مقتضيات الطبع البشرية ، وانها - لذلك - ضرورية ،
لل قضاء على منازع الأهواء والشهوات ، وبواعث المنافسة غير المشروعة ، ولا سيما باعث
الأنانية والأثرة ، حيث يقول في ضرورة « السلطان القاهر » في الدولة ، قاعدة
أساسية من « قواعد السياسية والحكم » : « وعلى الجملة ، لا يتمارى العاقل في أن
الخلق على اختلاف طبقاتهم ، وما هم عليه من تشمت الأهواء ، وتباين الآراء ،
لو خلّوا وآراءهم ، ولم يكن رأى مطاع ، يجمع شتاتهم ، لهلكوا من عند آخرهم ،
وهذا داء لا علاج له الا « بسلطان قاهر » مطاع ، يجمع شتات الآراء » (٢٦) .

وهذا صريح في أن الدولة بسلطانها القاهر ، شرط أساسي لبقاء النوع
الانساني ، لقوله : « لهلكوا من عند آخرهم » .

وتفسير ذلك ، أن انقسام الأمة وتشردمها ، طوائف ، وشيما ، أثرا للمنازع
الأهواء ، والمصالح الخاصة ، وكذلك تباين الآراء التي هي نتيجة للمطامع ،
وحب المنافسة غير المشروعة ، كل أولئك داء تُمنى به الأمم غالباً ، لما تركّز في

طباعهم من الغرائز الفطرية التي لا يهذبها ويوجهها الوجهة الصحيحة ، الا العقل والدين عادة ، غير أن هذا التهذيب ، أو التوجيه ، اذا أضى أمراً معجزاً عنه ، أو عقيماً لا يُجدي ، لطفيان الأهواء ، والمصالح الخاصة المادية العاجلة على « حكمة العقل ووازع الدين » نجم عن ذلك حتماً « داء عضال » لا علاج له الا القوة الرادعة ، أو « السلطان القاهر » - على حد تعبير الفزالي (٣٧) والماوردي (٣٨) - لتنظيم الأمور ، وليستوثق الشأن ، ويجمع شمل الأمة ، وتحقق وحدتها ، بتوحيدها غايتها ، والا تفرق شملها ، وذابت قوتها بدداً ، وحل التنازع والشقاق محل التآلف ، والتدابير والتباغض محل التناصر والموالة ، وهو ما أشار اليه القرآن الكريم بأبلغ عبارة وأوجزها : « واعتصموا بحبل الله جميعاً ، ولا تفرقوا » (٣٩) ونهى عن التنازع ، لأنه مُذهِبٌ للسيادة والعزة لا محالة ، ومُفتتٌ للقوى بتشتت الآراء والأهواء ، لقوله سبحانه : « ولا تنازعوا فتفشلوا ، وتذهب ريحكم » (٤٠) أي قوتكم التي هي قوام سيادتكم وهزتكُم .

والواقع ، أن فساد النفس بطفيان الهوى ، يورث فساد العقل أيضاً ، فيُسْقِمْهُ ، ويُحْبِطُ بالتالي من قوة جولان الفكر فيه ، فلا ينفذُ له حكم ، ألا ترى الى « العصبية » وما في معناها ، هي فسادُ الثاثيرات به النفس الانسانية أولاً قبل أن تكون فساداً أو انحرافاً في التفكير ، ثم لا يلبث أن يتطرق فساد النفس الى العقل ، فيعيب سلامة التفكير فيه ، أو يُغَشِّي على منافذ بصائره ، اذ « العصبية » ليست الا انحياز النفس الى هوى ، أو الى فئة تمصّت لرأي من غير دليل ، ودون بَيِّنَةٍ من بَيِّنات الاقناع ، حتى اذا تعددت الأهواء ، تشتت الآراء المتصارعة ضرورة ، اذ لا جامع لها من منطلق سليم يلمُ شملها ، ويوحّدُ كلمتها ، وهذا هو المقصود بما أشار اليه الامام الفزالي من « الداء العضال » فتميّنت القوة المرهبة حينئذ ، أداة للردع والزجر عن الانصياع الى دواعي الأهواء ، والانسياق في تياراتها ، ولهذا رأينا الامام الشاطبي يركّز على « وازع الدين أولاً » ويبين الغاية القصوى من شريعة الله تعالى ، حيث يقول : « ما جاءت الشريعة الا لتخرج الناس عن دواعي أهواءهم » حتى اذا عجز منطق العقل ، ووازع الدين عن ذلك ، بتغلب الهوى أو الاستهواء ، لم يكن ثمة من سبيل الا « السلطان القاهر » لِمَا ثبت

أنه أمر تقتضيه « طبائع الناس » ، كما تقتضيه طبيعة الملوك نفسه ، اذ يقول ابن جماعة في كتابه تحرير الأحكام : « لأن الخلق لا تصلح أحوالهم الا بسلطان يقوم بسياساتهم ، ويتجردلحراستهم » (٤١) .

على أن « سلطة الدولة » يقررها القرآن الكريم أمراً تقتضيه « سنة التدافع » أيضاً في المجتمع البشري التي يقررها قوله تعالى : « ولولا دفع الله الناس ، بعضهم ببعض ، لفسدت الأرض » (٤٢) اذ معناه : لولا أن الله تعالى ، أقام السلطان في الأرض ، يدفع القوي عن الضعيف ، وينصف المظلوم من ظلمه ، لتواثب الناس بعضهم على بعض » ثم جاء تذييل الآية الكريمة بما يدل على أن الله امتن على عباده باقامة سلطة الدولة ، بقوله سبحانه : « ولكن الله ذو فضل على العالمين » (٤٣) .

ولا ريب ، أن هذا يرفع من شأن « سلطة الدولة » وقوتها الرادعة ، لأمرين :

- أولاً - لأنها من مقومات سيادتها على الصعيدين : الداخلي والدولي .
- ثانياً - لأهمية دورها ، وغايتها ، على النحو الذي رأيت .

ولهذا ترى الامام الغزالي يشير الى هذا المعنى بقوله : « وعلى الجملة ، لا يمارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم ، وما هم عليه من تشتت الأهواء ، وتباين الآراء ، لو خُلِّصوا وآراءهم ، ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم ، (سلطة الدولة) لهلكوا من عند آخرهم ، وهذا داء عضال لا علاج له الا بسلطان قاهر مطاع » أي الذي يتمثل فيه سيادة الدولة .

فتلخص مما سبق ، أن « الفلسفة السياسية في الاسلام » تقوم على أساس من « المعقائدية » أو ما يطلق عليه اليوم « الأيديولوجية » ولذا كانت ذات طابع تقويمي ، وتوجيهي ، أو معياري ، مما لا يمكن لباحث في الفلسفة السياسية في الاسلام ، أن يتغافل عنه ، بخلاف « علم السياسة » الذي يُعنى برصد « الظواهر السياسية » ليُستخلص منها « القوانين العامة » التي تسلكها ، أو تنتظمها ، وبهذا ظهر الفرق بين « علم السياسة » وبين فلسفتها ، وبحسنا يتعلق بهذه الأخيرة .

هذا ، وأشرنا الى أن ارتباط السياسة - تدبيراً وممارسة - أو ما يطلق عليه « فن السياسة » أو « فن الحكم » أقول إن ارتباط هذه السياسة بما يؤثر في

النفس الانسانية عادة ، من العقائد ، والمثل ، والمبادئ ، أمر ليس في الوسع انكاره أو تجاهله .

وبيئنا كذلك ، أن المبادئ ، والأهداف السياسية العليا للدولة ، هي التي تصوغ « الفكر السياسي العلمي الموحد في الأمة ، بما ترسي من « وحدة الأسس الفكرية » التي من شأنها أن توحد الاتجاه السياسي بوجه عام ، وتتحدد الغاية التي يستهدفها هذا الاتجاه ، مما يورث التصرف السياسي على الأمة ، قوة رأيها العام ، وتأييده له ، وهذا من أكبر العوامل على نجاح الدولة في سياستها ، مما ييسر لها سبل الوصول الى أهدافها .

وبيئنت كذلك ، أن « وحدة الأسس الفكرية » هي مبعث الدوافع النفسية لتحقيق الأهداف السياسية العليا للدولة ، بما تُعلمي على أربابها ، من اتخاذ « مواقف حيوية حاسمة » ولا سيما تجاه قضاياها الكبرى المصرية !! ولعل هذا هو السر الذي جعل « السياسة » - في نظر الفقهاء المسلمين - « فلسفة » تقويمية ذات طابع معياري وتوجيهي في المقام الأول ، للسيطرة على منازع الأهواء المفرضة التي هي وليدة المصالح الخاصة غالباً ، وهو « اكسير مفهوم السياسة » عند الامام الغزالي والماوردي وغيرهما ، إذ أجمعوا على أنها « تدبير الأمر بما يُصلحه » أو « تدبير الأمر لاستصلاح الخلق ، وحملهم على مرادهم » .

وهذا « المعنى » هو الذي حمل الامام الغزالي على أن يعتبر السياسة ، « أشرف العلوم » على الاطلاق ، بالنظر الى شرف موضوعها ، وسمو غايتها ، بل هي - في تصوره - مما لا قيام للمالام الاب - على حد تعبيره - لما يرى أن من أولى وظائفها « تربية المواطن الصالح » وتكوينه نفسياً وعقلياً على عين القيم والمثل ، والفضائل الاسلامية ، وهو ما أطلق عليه كلمة « استصلاح الخلق » و « حمل الناس على مرادهم » كما أشرنا .

هذا ، وبيئنا كذلك أن تمجيد علماء المسلمين للدولة ولرئيسها الأعلى بوجه خاص ، مُشتق مما تنهض به الدولة في الاسلام من أعباء جسام ، ومهام

وظائف كبرى ذات الأثر البالغ في تكوين وصياغة المجتمع الاسلامي على نحو مثالي ، وعقائدي ، وخلقي ، وتكافلي ملزم ، بل وانساني عام ، ولهذا لا تنفك² الفلسفة السياسية في الاسلام عن الفلسفة الأخلاقية فيه ، مما يؤكد طابعها المعياري والتقويمي ، بخلاف النظريات السياسية الوضعية التي فصلت الدين والخلق عن السياسة فصلًا تامًا ، وسيأتي تحليلنا لهذه السياسة ، ومناقشة آراء فلاسفتها ونقدنا بعد مقارنة أصولها بأصول الفلسفة السياسية في الاسلام .

وأشرت الى « مكانة » القوة « بجميع أنواعها وطبائعها ووسائلها في الفلسفة السياسية في الاسلام ، وهي ما يطلق عليه في اصطلاح علمائنا « الشوكة » أو « السلطان القاهر » وقلنا ان بحوثهم استهدفت « التوفيق » بين « القوة » من حيث طرق استخدامها ، ومواقع ممارستها ، وحالات هذا الاستخدام ، من جهة ، وبين مقتضيات المثل السياسية في الاسلام ، وبيئته ، وغاياته أو مقاصده العليا في الحياة الانسانية من جهة أخرى ، بحيث لا تَمَس ممارستها « المشروعية العليا » في الدولة ، سواء على الصعيد الداخلي أم الدولي .

هذا و « القوة » في الفلسفة السياسية في الاسلام منوطة بالعدل الشامل دائماً ، لا تنفك عنه ، على ما نوه به الامام الفزالي والماوردي والجويني ، وأبو يعلى ، وغيرهم ، من فقهاء السياسة ، كيلا تطنى « القوة » على مبادئ العدل والحق ، والحرية ، أو المساواة ، والتكافل السياسي والاجتماعي الملزم ، وأهميات الفضائل ، والكرامة الادمية ، أو الاعتبار الانساني بوجه عام .

وأشرنا كذلك ، أن « سلطة الدولة » مما تقتضيه طبائع البشر ، بل مما يقتضيه معنى « الملك » نفسه ، لأن المنع من التظالم بين الناس تنحصر علقته في أحد أمور أربعة : وازع الدين ، وراذع العقل ، وعامل العجز ، والسلطان القاهر حتى اذا ضَعُف الوازع الديني ، وتغلب الهوى على حكمة العقل ، كان الداء المضال ، ولا دواء له الا القوة الرادعة ، ليستوثق الأمر ، وتتوحد الكلمة ، ويجتمع الشمل ، وتتوفر أسباب السيادة والعزة ، ونتابع البحث في هذا الموضوع الهام .

ي - السيادة أو السلطة ، أو « السلطان القاهر » - بما هو قاعدة جوهرية من قواعد « السياسة والحكم » أو هو مندرج للدولة - في فلسفة الاسلام السياسية - ينبغي أن يكون قرينا « للعدل الشامل » لا يريم عنه ، والا كان « الظلم » و « القهر » وهما عدو الاسلام .

تجد هذا « الاقتران » بيئنا في بحوث الامام الغزالي ، والماوردي وغيرهم ، اثنان تفصيلهم للقواعد التي تستند اليها الدولة ، حيث جعلوا « السيادة » أو السلطة « حجر الزاوية » في كيانهما .

صحيح أن « السيادة » انما تعنى في المقام الأول « سيادة التشريع » والمبادئ ، وهيمنة المثل والمقاصد العليا في الدولة التي تفتقر الى التنفيذ ، من قبل الرئيس الأعلى الذي يملك « حق الأمر » وصنع القرار ، غير أن « القوة » المادية من لوازم هذا التنفيذ في الداخل ، ليستقيم شأن الأمة ، بل ومن مقتضيات السيادة نفسها ، لحماية الدولة من العدوان الخارجي ، برا وبحرا وجوا .

وتعميل ذلك ، أن « السلطة العليا » في الدولة - في نظر الاسلام - انما تعني « الأمر والنهي » على وفق ما جاء به الشرع ، وأن الاستئثار بهذا الحكم تنفيذاً ، هو حق لولي الأمر ، بمقتضى نيابته عن الأمة في تنفيذ شرع الله فيها ، تحصيلاً لمصلحتها العليا ، وهو ما أشار اليه صاحب كتاب المسيرة من أنه : « التصرف السياسي العام على المسلمين » (٤٤) « أي بمقتضى الشرع ، غير أن هذا « التصرف » قد لا يتم الا أن يكون مقترناً بالاكراه المادي ، في كثير من الأحوال ، ومن هنا كانت القوة المادية من عناصر « السيادة » أو مستلزماتها ، وتتجلى أهميتها في اعتبارها من « قواعد السياسة والحكم » حيث حصرها الماوردي فيما يلي : « دين » متبوع وسلطان قاهر ، وعدل شامل ، وأمن عام ، وخصب دائم ، وأمل فسيح » (٤٥) .

ونتناول فيما يلي تفصيلاً وتحليلاً للقواعد التي تتصل بالسيادة بايجاز ، وتبين ما بينهما من علاقات تلقي ضوءاً في مجموعها على مفهوم « السيادة » في الاسلام ، وقيوده ، بما اتضحت في فلسفة الامام الماوردي السياسية بوجه خاص .

أ - ابتدأ الماوردي بقاعدة « الدين » بمفهومه العام ، من المقائد والفضائل ، والمبادات ، والتشريع ، ومعلوم أن الاسلام جامع بين العقيدة ، والمعبادة ، والفضائل ، والشرعية ، بحيث يؤلف من هذه العناصر « كلاً لا يتجزأ » وهو يمثل « الوحي » المنزل ، كتاباً وسنة .

والدين بهذا المعنى الكامل ، أساس في استصلاح الخلق ، وتربية المواطن الصالح ظاهراً وباطناً ، ولا سيما في صرفه عن شهواته ، وخلق الوازع الديني لديه بما يؤصل عامل المراقبة الذاتية ، والمحاسبة للنفس في السر والجهر على السواء . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى ، ينهض « الدين » تشريعاً ومثلاً وقيماً بالمشروعية العليا في الدولة التي يتقيد بها الحاكم والمحكوم على السواء ، فالدولة في الاسلام هي « المثل العليا » والمبادئ ، والقواعد العامة المهيمنة ، حالة التنفيذ والحركة من قبيل الجهاز الحاكم ، ومن قبيل المواطنين أيضاً على السواء : حق الأمر بمقتضى الشرع من قبل أولي الأمر ، والطاعة والتنفيذ من قبل أفراد الأمة ، ولهذا استحق « التقديم » لكونه القاعدة الأساسية الأولى في كيان الدولة ، والعامل الأول في صلاحها ، واستمرار نفوذها ، وهذه هي « سيادة القانون » ، فالدولة في الاسلام دستورية - كما ترى - لتحقيقها .

ب - أما « السلطان القاهر » فهو « القوة » التي تكفل « الاكراه المادي » الذي يفتقر اليه عند التنفيذ ، اذا ما استمضى القيام به طوعاً ، لأن « الحق » أو « العدل » لا بد له من « قوة » تحميه وتنفذه ، وتتمثل هذه « القوة » فيمن يحافظ على الأمن داخلاً ، وفيمن يدود عن « السيادة » نفسها من المدوان الخارجي ، برّاً ، وبحراً ، وجواً ، كما قدمنا ، فهي « سيادة » الشأن فيها ان تتمثل في الامام المطاع .

على أن للسلطان القاهر دوراً هاماً في جمع شتات الأمة عند التفرق والتنازع تحت تأثير المطامع والأهواء ، بعامل « الأنانية » و « حب السيطرة » والمنافسة غير المشروعة ، وهذا من « طبائع البشر » فكانت « القوة » اذن من مستلزماتها ، لتحقيق وحدتها ، وجمع شملها .

هذا فضلا عن أن « السلطة » التي من شأنها أن تحقق مقتضيات « السيادة » تصون الحقوق ، وتسمى الى تجسيد « المقاصد العليا » في الدولة ، واقعا ، وهذا هو « الالتزام السياسي » الذي يجعل « القوة » في خدمة القانون ، والحق ، والعدل .

ج - أما « العدل الشامل » فهو القاعدة المظلمى التي تَرِدُ قيّداً على « السلطان القاهر » كما أسلفنا ، ولاريب أن هيمنة « العدل » انما تعنى « هيمنة التشريع نفسه » اذ العدل مُشتق منه ، لا من أمر خارج عنه ، على ما ذهب اليه بعض فلاسفة السياسة الوضعية ، بجعلهم ما يسمى « القانون الطبيعي » هو « المهيمن » على التصرف السياسي العام من قبيلِ الحاكم العادل؛ أو الحاكم المطلق ، على نحو ما نرى في فلسفة « هوبز » الاستبدادية ، أو ميكيافيلي الايطالي من قبله ، أو « جان بودان » الفقيه الفرنسي^(٤٦) . مما لا يتسع المقام هنا لتفصيل القول فيه ، ولكن هذا لا يحول دون تناول تلك الفلسفة بالبحث بايجاز .

هذا ، ومن المعلوم أن « القانون الطبيعي » أمر مبهم ، بل قد اشخذ ظهيرا للفلسفة الفردية التي اشتقت منها « نظرية القانون » في دول أوروبا الغربية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، وأوائل هذا القرن العشرين ، وان كانت آثاره مستمرة الى يومنا هذا في كثير من الدول .

هذا ، و « العدل الشامل » عند الامام الماوردي يراد به « التشريع النظري ، والتنفيذ أو التطبيق العملي في كافة وجوه التصرف السياسي العام كليهما ، أي ما يتعلق بتنفيذ التشريع القائم في شتى مجالاته ، وبما يستلزم أيضاً ، من « سلطة التشريع الاجتهادي » من أهله ، ولعل هذا النوع الأخير من « السلطة التشريعية » في الاسلام ، ولا سيما ما يتعلق منه بسياسة الدولة ، وتدير أمر الأمة وشؤونها ، في الداخل ، وعلاقاتها السياسية على الصعيد الدولي - يمثل - كما قلنا - « حجر الزاوية » في مفهوم « السيادة » في الاسلام ، وتفصيل أو تحليل « قواعد سياسة التشريع الاسلامي » أمر يفتقر الى بحوث مطولة ليس هذا

مقامه ، ومن هنا يفهم مضمون قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة » (٤٢) .

هذا ، ولعل « هيمنة » التشريع الاسلامي - نصاً وروحاً ومقاصد عليا - على التصرف السياسي العام ، بما يمثل « العدل » في كافة وجوهه ومناحيه ، هو المعنى الذي أشار اليه الامام الماوردي ، بوصفه « للدين » بأنه « مُتَّبِع » ووصف « العدل » بأنه « شامل » اذ العدل لا يتجزأ ، ولا يتبدل ، والا كان ابتداءً لا اتباعاً .

هذا ، ووصف الدين بأنه « متبع » يشمل أموراً ثلاثة فيما نرى :

١ - عدم احداث أو ابتداء شيء لم يثبت أنه من الدين لا نصاً ، ولا دلالة ، ولا روحاً ، ولا مقصداً ، وهذا المعنى مشار اليه في تعريف الماوردي لجهاز الحكم في الدولة بقوله : « خلافة النبوة » (٤٨) ، في « حراسة الدين » أي من الابتداء فيه ، أو الهجوم عليه ، أو تعطيله عن التنفيذ أو المخالفة عن أمره .

٢ - الاستنباط الدقيق للأحكام على أساس المنهج العلمي الأصولي .

٣ - التطبيق الدقيق ، والاجتهاد فيه ، بحيث يراعي تفهم الواقع ، وظروفه الملازمة ، وادراك النص أو القاعدة الواجبة التطبيق عليه ، ثم الوقوف على مآله والتبصر بنتائجه المتوقعة ، آخر الأمر .

هذا ، و « شمول العدل » في الاسلام ، انما يعني تناوله - فيما يتناول - لمجالات الحياة الاقتصادية ، والاجتماعية ، والادارية ، والقضائية ، فضلاً عن السياسية ، وبيان ذلك :

أ - أن « العدل الاجتماعي » بوجه خاص ، ينهض به مبدأ « التكافل الاجتماعي الملزم » في الاسلام ، بما يؤمن الكساء ، والغذاء ، والسكن ، لكل فرد بالغ عاقل من أفراد الدولة ، فضلاً عن رعاية الجوانب الصحي ، والعلمي ، والعملية ، وغير ذلك ، فالعدل الاجتماعي هو أساس « الحقوق » الاجتماعية التي توصف اليوم بأنها حقوق جديدة (٤٩) .

ب - وأما « العدل الاقتصادي » فيتبدى في تحريم « الاستغلال » بكافة وجوهه من مثل الربا ، والاحتكار ، والغبن الضاحش ، والغش ، والفرار ، والتعسف ، وكذلك في تحريم ، القمار ، والرشوة ، وسائر طرق الكسب غير المشروعة ، ورعاية الصالح العام .

هذا ، ومن أهم وجوه « العدل الاقتصادي » اقرار الاسلام « للملكية الفردية » في مفهومها الاجتماعي والانساني ، ، بحيث تبقى « مشروعية » التصرف فيها قائمة ، ما دام المعنى الاجتماعي والانساني مرعياً ، أداءً لوظيفتها الاجتماعية ، دون تمسف ، أو استغلال ، أو اضرار بالصالح العام .

هذا ، ويتبدى أيضاً ، اقرار مبدأ « تكافؤ الفرص » في النشاط الاقتصادي مع مراعاة حق الغير من الأفراد ، والمجتمع ، والدولة .

ج - وأما « العدل السياسي » والاداري ، فأساسه « تولية الأكفيا في الوظائف العامة » وتقديم الأكفأ على الكفء ، دون محاباة ، بسبب من قرابة ، أو مودة ، أو موافقة في بلد ، أو لأي سبب كان ، مما لا يتصل بالكفاءة ، لقوله ﷺ : « من وليّ رجلاً ، وهو يرى أن غيره خير منه ، فقد خان الله ، ورسوله » . ويتصل بالعدل السياسي ، منح كل فرد في الدولة - إذا كان بالغاً عاقلاً ، وعلى قدر من الثقافة - « حق شورا » وحقه في « الترشيح » إذا توافرت فيه شروطه ، تحقيقاً لمشاركته السياسية عملاً ، وافساح المجال أمامه لتحقيق ذاته وملكاته ، وصيانة للطاقت العلمية أن تهدر ، وفي ذلك من الاضرار بالصالح العام ما لا يخفى .

وكذلك مبدأ « وضع الرجل المناسب ، في المكان المناسب » أو ما يطلق عليه الماوردي « رجل الوقت » لأنه من « العدل السياسي » وكذلك « اعطاء كل ذي حق حقه سياسياً واجتماعياً » ومن هنا كان التفاوت في « المعطاء » على أساس التفاوت في « الكفاءات » والخدمات ، عملاً بقوله تعالى : « ولكل درجات مما عملوا » وقوله سبحانه : « ولا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ » وقوله عز وجل : « وأن ليس للانسان الا ما سمي » والعدل لا يتجزأ ، في الدنيا والآخرة .

هذا ، ومن العدل السياسي في الاسلام ، تحريم « استغلال النفوذ » باتخاذ « المناصب في الدولة » وسيلة الى ذلك ، وحديث « ابن التتبيّة » ظاهر لا يخفى على أحد .

هذا ، ويرى الامام الطوسي ، وجوب التحري عن « الشخصيات ذوي الكفاءات » للوقوف على مدى كفاءتهم ، ونزاهتهم ، اذا ما أريد تعيينهم في « الوظائف الحساسة » في الدولة ، وذلك مما يتصل بالعدل السياسي بسبب ، اذ يشترط ما يلي :

١ - أن يكون ذا « كفاءة » وخبرة ، تتعلق بالمنصب العام الذي يتقلده ، وهذا هو مبدأ « التخصص » .

٢ - أن يكون نزيهاً عفيفاً مترفعاً عن استغلال المنصب ، لمنافع مادية تعود على شخصه .

٣ - ألا يجمع بين وظيفتين .

٤ - ألا يجعل لعلاقات الصداقة تأثيراً على أعمال السياسة العامة .

٥ - أن يعتمد عن كل ما من شأنه الاضرار بمصلحة الحكم والمجتمع ، والدولة .

٦ - ألا يجعل لنساء موظفي الدولة ذوي المناصب العالية ، تدخلاً في شئون الحكم (٥٠) .

وعلى هذا ، لا يتصور للحكم قيام في شريعة الاسلام الا أن يكون مستنداً الى أساسين جوهريين :

أولهما : « سيادة الدولة » بمقوماتها من « المشروعية العليا » التي تتمثل في « الدين » تشريعاً ، وعقائد ، وفضائل ، ومقاصد ، دون تعريف له ، أو ابتداء فيه ، كما يشمل « سلطة التشريع الاجتهادي » الجماعي من أهله ، - أي الشورى التشريعية - في حدود مفاهيمه وقواعده ، وروحه ، في كل ما يجد من أحداث ووقائع ، لا تتناولها النصوص الجزئية ، وهذه « السلطة » في التشريع الاجتهادي الجماعي ، تبدو - أكثر ما تبدو - في « سياسة التشريع » التي تختلف عن « الفقه العام الثابت » لأن « سياسة التشريع » (٥١) في الاسلام ، تقوم أساساً على « التوفيق » بين المبادئ العامة ، والقواعد الكلية ، وبين الواقع السياسي القائم ، ووضع الأصوليون « خططاً تشريعية » تمثل « المنهج العلمي » في الاجتهاد التشريعي ، مما يطلق عليه الأصوليون اصطلاحاً : « الاستحسان ، والاستصلاح ، والاستصحاب ، والعرف ، وسدّ الذرائع ، وقد أوسعها الامام الفزالي - رضي الله عنه - بحثاً في كتابه القيّم « المستصفى » وهذه الخطة كفيلة أن تُمدّد الدولة بما تحتاج اليه من تشريعات ، ونظم ، واجراءات ، في شتى مجالات الحياة ، وتعتبر هذه « السلطة الاجتهادية التشريعية الجماعية » الأحكام المستنبطة الواجب تنفيذها عن طريقها ، من صميم « سيادة » الدولة ،

بل ان السيادة « يكاد ينحصر مفهومها لدى بعض فلاسفة السياسة الوضعية (٥٢) ، في « حق تنفيذ التشريع » نصاً ودلالة ، واجتهاداً ، مصحوباً بوسيلة الاكراه المادي ، عند الاقتضاء ، وهذا يُفضي بنا حتماً الى اعتبار « السلطان القاهر » عنصراً ضرورياً في مفهوم « السيادة » أي من صميم الولاية العامة على الأمة ، أو مستلزماتها على الأقل ، وسيأتي مزيد تفصيل في هذا الموضوع .

الثاني : « العدل الشامل » تنفيذاً ، وتطبيقاً ، اذ « لا قيام ، ولا بقاء لحكم على ظلم » وفي هذا المعنى يقول الامام الماوردي ما نصه : « كما أن السلطان ، ان لم يكن على «دين» تجتمع به القلوب ، حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً ، والتناصر عليه حتماً ، لم يكن للسلطان لبث ، ولا لأيامه صفو ، وكان سلطان قهراً ، ومُفسد دهر ، ومن هذين الوجهين ، وجب اقامة امام يكون « سلطان الوقت » وزعيم الأمة ، ليكون الدين محروساً بسلطانه ، والسلطان جارياً على سُنن الدين وأحكامه » (٥٣) .

ولا ريب أن سُنن الدين وأحكامه ، هي « العدل » بعينه ، بل هو المهيمن على التصرف السياسي العام على الأمة ، ومُوجِّهه ، فكانت لذلك « سيادة » مقيدة ، ضابطاً لشئونها ، وصوناً للحق فيما بينها ، ونشراً للأمن في ربوعها ، وتوحيداً لكلمتها ، بالقضاء على أسباب الفوضى ، والشر ، والفساد ، وعلى تشتت الآراء التي مبعتها منازع الأهواء والمصالح الخاصة المادية العاجلة ، وحمايةً لحدود الدولة ، وعملاً دائباً على صلاح أمرها جملة ، بازالة كافة العوائق التي تعترض سبيل تقدمها ، وازدهارها . وهذه هي « المصلحة العامة » التي تعتبر أهم ركن من أركان « العدل » - في الاسلام - في أقوى صورهِ ، وأبهى معارضِهِ ، بل « المصلحة العامة » هي أساس « مشروعية الولاية العامة » والتصرف السياسي على الرعية ، بالاجماع ، للقاعدة الذهبية المُحكمة التي مؤداها أن : « التصرف على الرعية ، منوط بالمصلحة » أي بمصلحة الرعية ، اذ هي المسوغ لذلك التصرف ، والمبرر لمشروعيته ، ولولا مصلحة الأمة ، لما كان لتولية رئيس الدولة عليها ، أي وجه ، ولما كان له حق الولاية ، والنصرة ، والطاعة عليها ، ذلك من بدائه نظام الحكم في الاسلام .

ك - تفسير ما بيّنا آنفاً ، من « الواقعية السياسية » - في فلسفة الامام الغزالي - التي جعلته ينظر الى « القوة » - بمعناها المادي والمعنوي - على انها شرط مسبق ، ينبغي توافره فيمن يتولى امر الامة عند اختياره ، وأطلق عليها « شوكة اهل الشوكة » - كما ذكرنا - لتورثه « القدرة » على النهوض باعباء الحكم ، ومن ذلك تأييد اولي النفوذ ، والرأي ، والمكانة ، وذوي الخبرة بالمصالح المختلفة ، ومن ييدهم زمام « القوة » المادية ، أقول : تأييد هؤلاء - فضلاً عن عامة الشعب - لاختياره رئيساً للدولة ، اذ الشرط انما يشرع اصلاً ، لتحقيق حكمة ما يتوقف عليه ، وهي هنا ، تحقيق معنى « السيادة » كتملاً ، والاستقلال الذاتي الذي لا يسمح بالمشاركة في « حق الامر » والتصرف داخلاً وخارجاً ، لاي قوة اخرى خارجية اجنبية ، وانفاذ ما تقوم عليه « السيادة » من التشريع الامر الذي ينبغي ان يبقى مهيمناً ، على الحاكم والمحكوم ، ضبطاً لاصول المعاش - على حد تعبير الامام الغزالي - وكفالة لاستتباب الامن في الداخل والخارج ، وحماية للمصالح العام ، وضماناً لتنميته وتقدمه وازدهاره ، وتحقيقاً « لوحدة الامة » التي هي اقصى غاية من غايات السياسة والحكم ، بالقضاء على كافة منازع الاهواء الشخصية بتأثير من المصالح الخاصة التي هي مبعث تضارب الآراء ، بما تورث من الشقاق ، والتنازع ، والتشرذم - على ما صرح به ائمة الفقه السياسي فيما أوردنا آنفاً من نصوصهم (٥٥) - وصيانة لسلامة كيان الدولة .

وتفسير ذلك :

أن هذا شرط « خارجي » يتوقف عليه صلاحية الرئيس الأعلى ، وكفاءته ، للقيام بشئون الحكم والسياسة ، أو بالأحرى ، تحقيق « حكمة مشروعية ولايته العامة » والمقصد الأساسي منها .

هذا ، والشرط - أصولياً - انما يشترط لتحقيق حكمة ما يتوقف عليه - على حد تعبير الامام الشاطبي - (٥٦) غير أنه ليس شرطاً ذاتياً من مكونات شخصيته المعنوية بحيث يتصل بالخصائص والمؤهلات ، وقد لا يكون له يد في توفيره .

والحكمة في اشتراطه ، أنه يتصل بالسلطة العامة ، من قبيل أنه يوفر عنصر التأييد المعنوي والمادي المدعّم لمركزه ، بما في ذلك من تأييد الرأي العام في الدولة أو انعقاد « الارادة الشعبية » على توليته سلطة الحكم التي تكفل نجاحه في ممارستها ، وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي ما معناه : « الا أنه يشترط كذلك ، توافر شروط « خارجية » من « القدرة » على الحكم التي تقوم على

« شوكة أهل الشوكة » الموجهتين لتأييد الامام» (٥٧) مما يدل على ايمانه بوجود توافر « السيادة » في الدولة التي تتمثل في الامام المطاع» (٥٨) ولا ريب أن « الطاعة » هنا ، انما تعنى الامتثال « لحق الأمر » وطاعة الأمة أقرب تحقيقاً اذا كانت قد انعمت ارادتها على اختيار حاكمها ابتداءً ، وعلى اقتناعها بتماونها معه - مادياً ومعنوياً - بقاءً واستمراراً .

وبدهي ، انه يدخل في مفهوم « شوكة أهل الشوكة » الجيش ، والقوات المسلحة .

ل - اقتران « القوة » أو « السلطان القاهر » بالعدل الشامل ، تأكيد لوجوب « التوفيق » بين استخدام وسائل القوة المادية ، وبين مقتضيات العدل ، والفضائل الخلقية لا الفضائل السياسية ، على ما ذهب اليه رائد الفكر السياسي الحديث « ميكافيلي » ومبدأ « التوفيق » هذا ، من أهم خصائص الفلسفة السياسية في الاسلام ، وجعلها الامام الفزالي ، قوام مفهوم هذه الفلسفة ، فليس الحق للأقوى ، بل القوة لخدمة الحق ، واقامة العدل ، وتدعيم الأمن والسلام .

هذا ، وتفسير اقتران « القوة » أو « السلطان القاهرة » بالعدل الشامل - كما أسلفنا - أنه تأكيد لوجوب « التوفيق » بين « القوة » ومقتضيات العدل ، وهو أهم خصائص الفلسفة السياسية في الاسلام .

يدلك على هذا ، أن القرآن الكريم ، حين رمز الى « القوة » بالحديد ، في سورة الحديد ، الذي فيه بأس شديد ، ليكون خادماً ، وحامياً ، ومدعماً « للبيئات » التي ترسم طريق العدل في السياسة والحكم ، وتبين معاملة ، فضلاً عما ترسى من أصول « القيم الانسانية » ، و « الفضائل الخلقية » في مثل قوله عز وجل : « لقد أرسلنا رسلنا بالبيئات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد ، فيه بأس شديد » (٥٩) فكان « العدل » هو الهدف الأسمى ، من ارسال الرسل ، وانزال الكتب السماوية ، أقول : ان القرآن الكريم حين رمز الى « القوة » بكلمة الحديد عقب ذلك ، فانما قصد الى الاشمار بأن « القوة » انما شرع وجوب اعدادها ، من أجل تدعيم تلك « البيئات » وتطبيقها ، وهو « القسط » فلا تملو « القوة » على البيئات والعدل في شرع الاسلام ، وإلا انهار المجتمع ، ودالت الدولة ، وعم الفساد ، وهو ما أشار اليه الامام الماوردي آنفاً ، فالقوة - كما ترى - عماد السياسة الرشيدة والحكم العادل ، بل ومن مستلزمات « سيادة الدولة » .

وعلى هذا ، فقد استقر في تصور فلاسفة السياسة المسلمين ، أن « القوة » شرعت سداً للحق ، والعدل ، والدين ، وقِيَمِهِ ، فليست « القوة » المادية مقصودة لذاتها أو مُحَكِّمة في سياسة الدولة ، ولا في علاقاتها الخارجية - في نظر الاسلام - بل « العدل » هو الأساس في كل ذلك ، والا كانت السيادة « للقوى » الغاشمة في العالم على النحو الذي سنرى في فلسفة السياسة الوضعية (٦٠) ، اذ جعلت « الحق للأقوى لا « للأعدل » وهذا هو منشأ الفساد في الأرض ، والسبب الرئيسي للاضطراب العالمي ، ولهذا وجب على المسلمين اعداد القوة بجميع وجوهها - مادياً ومعنوياً - ، أصلاً وتكويناً في مقومات الدولة ، لحماية الحق والعدل والأمن والسلم ، أن يُبني عليها ، وعملاً بمقتضى ما أرسى القرآن الكريم نفسه من « سُنَّةِ التَّدَافُعِ » في المجتمع البشري ، المقرر بقوله تعالى : « ولولا دفعُ اللهِ الناسَ بعضهم ببعض ، لفسدَت الأرض » على ما بيَّنا .

هذا ، ورفعاً للعدل على غارب القوة ، فرض القرآن الكريم على المؤمنين ، أن يَكُونُوا أنفسهم تكويناً خاصاً - بمقتضى ما أرسى في أصوله من قِيَمٍ ، وتوجيهات ، بحيث يقدرهم على النهوض بمهمة « القوامة » على « العدل » في العالم كله ، اذ صياغة أنفسهم أولاً على عين المثل والقيم الانسانية الموضوعية المطلقة ، والفضائل الاسلامية ، كفيلة بأن تجعلهم مؤهلين لتلك « القَوَامَةِ » بل جديرين بالقيادة والريادة ، وأحقاء بالعمل السياسي على اقامة مرفق « العدل » واقماً بين البشر ، لأنه حق انساني مشترك ، لا يعبث بميزانه اختلاف دين ، أو لغة ، أو لون ، أو عنصر ، بل وفرض عليهم التضحية بالأموال والأنفس في سبيل تحقيق ذلك ، لتهرب الظلم والبغي والعدوان في الأرض - أي كان الظالم وأياً كان المظلوم - ومَحَقُّ مظاهر آثارها من الوجود البشري ، وهذا مطلب شاق ، وجدُّ عسير ، ولكنه ممكن التحقيق ، اذا فهم - في ظل هذا المبدأ - سرُّ قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة » وهذا التعميم في « القوة » شامل لكافة أنواعها ، مادياً ومعنوياً .

أما أنه سبحانه قد فرض على المؤمنين أن يَكُونُوا أنفسهم تكويناً خاصاً ، ليكونوا أهلاً « للقوامة » على مرفق « العدل » المطلق - اقامة ، وتنفيذاً

واشرافاً - في العالم كله ، فتجد ذلك صريحاً في مثل قوله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا ، كونوا قوَّامين بالقسط ، شهداء لله » (٦١) باطلاق، وقوله جل ثناؤه ، « قل أمر ربي بالقسط » (٦٢) ، والأمر يقتضي الفرضية والوجوب ، وفي أرفع مستوى يرقى إليه الطلب الالهي ، وقد خوطب به الرسول ﷺ لظهور أهمية « العدل » كيلاً يتهاون في شأن « العدل » أحد ، ولو كان رسولا مصطفى ، فكانت أمته مخاطبة به من باب أولى ، ولا سيما من بيدهم مقاليد الحكم ، وأزمنة شئون السياسة .

على أن القرآن العظيم - اهتماماً - منه بشأن « العدل » الذي قامت على أساسه السموات والأرض ، التفت الى ذوي السياسة ، ورجال الدولة ، بوجه خاص ، ففرض عليهم تطبيق مبادئ العدل ، فيما يتولَّون من شئون الناس عامة ، ورعييتهم خاصة ، بقوله سبحانه بصريح « الأمر » وهو أقوى وجوه الطلب والفرضية « ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها ، واذا حكمتكم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (٦٣) ولا يخفى ما في التعبير بكلمة « الناس » من العموم ، مما لا يمكن معه قصر تطبيقه على المسلمين خاصة ، وهذا يؤكد قولنا آنفاً ، إن « العدل » (٦٤) في الاسلام ، حق انساني مشترك .

وعلى هذا ، فقد ظهر جلياً - فيما نحسب - أن أساس فلسفة السياسة والحكم في الاسلام ، انما هو « العدل » المطلق بين البشر ، بما يفيد « الشمول » دون تخصيص ، وهو ما قرره الامام الماوردي في صدد بيانه للأسس التي تقوم عليها « الدولة » حيث يقول : « وأما المقاعدة الثالثة : فهي « عدل » شامل » (٦٥) ثم يعمِّق على ذلك بقوله : « وليس شيء أسرع في خراب الأرض (العالم) ولا أفسد لضمائر الخلق (باطلاق) من الجور » وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : « ينشئ الزاد الى المعاد ، العدوان على العباد » (٦٦) . باطلاق - كما ترى - وهذا سمو في المعنى السياسي بالغ الشأو في القيمة الانسانية .

وأما الامام الغزالي ، فقد بحث في « أصول العدل والانصاف » وأفرغها في عشرة أصول - كما أشرنا - في كتابه المعروف : « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » مما سنفصل القول فيه في مقامه من هذا المبحث (٦٧) ان شاء الله تعالى .

م - واقعية الفلسفة السياسية عند الامام الغزالي - فيما يتعلق بوجود اقامة الدولة ،
او تفسير نشأتها - تبدو في امرين :

أولهما : ان تكوين « المجتمع السياسي الصالح » لا يتم الا بنظامين : نظام الدنيا ، ونظام الدين ، دون فصل ، تلبية لمطالب الجسد ، ومطامح الروح ، والا كان فقدان التوازن ، برعاية أحدهما دون الآخر ، واستحالة استقامة أمره واقماً وعملاً ، ولن يتأتى له أن يحقق في حياته المستوى الانساني الرشيد ، فضلاً عن أن « المجتمع » الانساني لا يمكن أن يسوده نظام ذو مشروعية عليا ، يلتزم بها الحاكم والمحكوم على السواء ، الا بالدولة ، والا فقد خاصيته السياسية ، اذ لا مجتمع سياسياً بدون نظام ومشروعية عليا ، وهو ما أشار اليه الامام الغزالي آنفاً في مقدماته ونتائجه المنطقية ، وهذا التفسير الفلسفي لنشأة الدولة ، وضرورتها ، وضرورة اقامة ولي أمرها ، قد تأكد بالأدلة القاطعة التي وردت في الكتاب والسنة وعمل الصحابة ، حيث نهضت كلها ، بوجود اقامة الدولة ، وطاعة أولي الأمر فيها^(٦٨) ، على ما سيأتي تفصيله في مقامه ، ان شاء الله تعالى ، ولكن وكُنْدا منصّب هنا ، على بيان واقعية الامام الغزالي في فلسفته السياسية .

هذا ، وتبدو واقعية الامام الغزالي في فلسفته السياسية أيضاً ، عند البحث في كيفية نشأة الدولة ، لا في أدلة أصل نشأتها فحسب ، اذ تراه ، يتناول هذا الموضوع مفصلاً في كتابه الاحياء^(٦٩) حيث يورد أموراً كثيرة هي واقعية فعلاً ، ومشاهدة ، ومحسوسة ، لأنها تمثل « حاجات المجتمع البشري ومطالبه في كل عصر » فكان - في هذا المجال - فيلسوفاً سياسياً واجتماعياً معاً .

ثم انه - كفيلسوف سياسي - نراه يخطط للدولة المثالية ، تخطيطاً لا يستمضي على التطبيق ، تجد هذا مفصلاً فيما أسماه أصول العدل والانصاف^(٧٠) ، على ما أشرنا .

أما الحاجات والمطالب التي تفسّر لنا كيفية نشوء المجتمع والدولة ، فقد فصلها الغزالي تفصيلاً يومياً الى أهميتها ، وواقعيته ، في آن معاً ، وانها نمت وتكاثرت على سبيل التطور ، فمن ذلك الحاجة الماسة الى أصول الصناعات

وآلاتها على اختلاف أنواعها ، وحاجة الانسان الفرد الى الاجتماع ، اشارة الى كونه كائناً اجتماعياً بطبعه ، وهذا ما سنفصل القول فيه في الفقرة التالية ، وحاجة المجتمع الى انشاء البلاد ، ومرافقها العامة ، من الطرق ، واقامة الجسور ، والقناطر ، والمدارس ، وما الى ذلك ، وحاجته الى التجارة ، والأسواق ، ولكن المهم في الأمر هو اشارة الامام الغزالي الى حاجة المجتمع أو الأمة « الى أهل السياسة » للقيام برعايتها ، وانماؤها وتنظيمها ، . . . فاذا كانت هذه الحاجات والمطالب الحيوية ، وغيرها كثير - وهي تتطور بحكم التقدم العلمي - قائمة في كل عصر وبيئة ، يفتقر اليها المجتمع منذ نشوئه ابتداءً ، وفي استمرار الحياة الانسانية فيه ، فان افتقاره الى « أهل السياسة » على ما أشار اليه الامام الغزالي ، يغدو حاجة فطرية ، وضرورية ، لأنها كامنة في طبيعة المجتمع الانساني ، لسبب بسيط ، هو أن رجال السياسة والحكم ، هم الذين - بحكم مؤهلاتهم ، ووظائفهم - يَصْلُحون لتدبير شئون الأمة ، داخلاً وخارجاً ، ويسوسونها على حد تعبير الامام الغزالي - « بقانون السياسة » اذ من المشاهد المحسوس ، ان الأمور لا تنتظم في مجتمع ما ، أو تسير فيه الحياة على استقامة ، بحيث يستتب الأمن فيها ، وتُصان الحقوق والحرمانات ، وتُحمي الأوطان من المغيرين والأعداء ، الا بالدولة ، أو القائمين بشئون السياسة والحكم فيها ، بل لا يتصور - في فلسفة الامام الغزالي والماوردي وابن خلدون - أن يقوم مجتمع ما ، دون أن يسبقه قيام الدولة ونشوتها .

ن - النظر السياسي الواقعي - عند الامام الغزالي والماوردي وغيرهما - يقوم على اعتبار كل من المجتمع ، والانسان الفرد ، وحدة طبيعية ، واجتماعية ، وسياسية ، ومدى علاقة كليهما بكيفية نشوء الدولة .

هذا بالنسبة الى الأمة أو المجتمع الانساني ، بوصفه مجتمعاً ، ولكن « الواقعية السياسية » قد حملت الامام الغزالي على ألا يفصل شأن « الانسان الفرد » في حد ذاته ، على اعتبار أنه « وحدة طبيعية » « ووحدة اجتماعية » و « وحدة سياسية » في أن معاً ، وعلى أساس هذا النظر السياسي الواقعي ، طَفِقَ الامام الغزالي ، يفسّر لنا كيفية نشوء الدولة على أساس من حاجة هذه « الوحدة » المتعددة الجوانب ، ومدى علاقتها بالمجتمع ، ثم صلتهما معاً بكيفية نشوء الدولة ، على ما أشرنا .

وبيان ذلك :

ان الامام الغزالي - وغيره من فلاسفة السياسة المسلمين - ، يرى أن للمجتمع من حيث هو ، حاجات ومطالب خاصة به ، يفتقر اليها بحكم طبيعته . وان هذه « المرافق والمؤسسات ، والخدمات » لن يتم تحقيقها والقيام بها على الوجه المجدي والاكمل الا في ظل دولة ، لمحدودية طاقات الأفراد عن النهوض بها على هذا الوجه ، فكانت الدولة شرطاً مسبقاً لقيام المجتمع نفسه ، وانتظام شئونه ، ومرافقه ، وهذا أمر « واقعي » لا سبيل الى انكاره ، أو تجاهله .

هذا وأجمع علماء الاسلام على أن اقامة مرافق الدولة ، ومؤسساتها من الفروض والكفائية ، وعلى حسب الاختصاص والخبرة ، مما سنفصل القول فيه .

أما الأمر الثاني الذي يفسر لنا كيفية نشوء « الدولة » واقعاً - في نظر الامام الغزالي والماوردي وغيرهما - ، فهو حاجات « الفرد » نفسه أيضاً من حيث هو كائن اجتماعي وسياسي ، على استقلال ، اذ لا يجوز الخلط بين حاجات الفرد ، وحاجات المجتمع ، لأن لكل منهما كيانه خاصاً ، ومصلحة مستقلة ، تجب مراعاتها ، والا فلن يستقيم أمرهما وشئونهما ، بالنظر السياسي السطحي الذي يجانب الدقة في تمييز « مكونات الواقع » ولا ريب أن اغفال أي منهما هو منشأ ما ينتاب التدبير السياسي من الفشل ، لمنافاته أو تجاهله لطبائع الأشياء .

أضف الى ذلك ما قدمنا آنفاً ، من أن « طبائع الناس » - بما فطروا عليه من « الفرائز » وما رُكِّب في أصل جبلَّتْهم من « الأنانيات » و « الشهوات » حتى أنهم ليندفعون تحت تأثيرها الى التهافت عليها ، دون اقتصارهم على تحصيل ما يكفي حاجتهم ، وبالطرق المشروعة ، أقول : ان طبائع الناس وما فطروا عليه ، سبب رئيسي من أسباب نشوء الدولة ، تجد هذا بيئناً صريحاً بالنسبة الى طبيعة الفرد ، في قول الماوردي : « اعلم أن الله تعالى ، لنافذ قدرته ، وبالغ حكمته ، خلق الخلق بتدبيره ، وفطرهم بتقديره ، فكان من لطيف ما دبّر ، وبديع ما قدر ، أن خلقهم محتاجين ، وفطرهم عاجزين ، ليكون بالغنى منفرداً ، وبالقدرة مختصاً ، حتى يشمرنا بقدرته أنه خالق ، ويعلمنا بفناه أنه رازق ، فنُدْعن بطاعته رغبة ورهبة ، ونقر بنقصنا ، عجزاً وحاجة » (٧١) .

وبَيَّنَّ أن هذا يفيد أن الانسان مدني بطبعه ، غير أن الامام الماوردي ،
فسر ذلك تفسيراً روحياً ودينياً خالصاً ، كما ترى .

ثم يضيف الامام الماوردي في بيان صريح لهذه «الحقيقة الفطرية» الى ذلك
قوله : ثم جعل الانسان أكثر حاجة من جميع الحيوان ، لأن من الحيوان
ما يستقل بنفسه عن جنسه ، والانسان «مطبوع» على الافتقار الى جنسه ،
واستعانتة صفة لازمة لطبعه ، و«خلقة» قائمة في جوهره ، ولذلك قال الله سبحانه
وتعالى : « وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا » هذا فيما يتعلق بالانسان الفرد .

ص - صلاح امر الدولة واستقامة امرها ، وانتظام شئونها - نتيجة للاصل
السابق - لا يتم الا على اساس من الوفاء بحاجة المجتمع ، وحاجة الفرد ، كلاً على
استقلال ، وعلى اساس قيام العلاقة التعاونية ، بل التكافلية الملزمة بينهما ،
لتبادلتهما التأثير والتأثر .

أما ما يتعلق بالمجتمع ، والعلاقة الفطرية اللازمة التي لا تنفك بين المجتمع
والفرد ، فتجدها بيّنة في قوله : « واعلم أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين :
أولهما : ما ينتظم به أمور جملتها ، والثاني : ما يصلح به حال كل واحد
من أهلها ، فهما شيان : لا صلاح لأحدهما الا بصاحبه » فقوله : « ما ينتظم
به أمور جملتها - أي الدنيا - فالمقصود المجتمع والدولة ، هذا شيء ، وقوله بعد
ذلك : « ما يصلح به حال كل واحد من أهلها » - فالمقصود به الانسان الفرد .

ثم يشير الامام الماوردي الى العلاقة القائمة بينهما ، وأنها لازمة لا تنفك ،
وأن بينهما تأثيراً وتأثراً ، متبادلاً ، صحة وفساداً ، اذ يقول فيما نصه : « لأن من
صَلَحَتْ حاله ، مع فساد الدنيا (أهلها - يعني المجتمع) واختلال أمورها ، لن
يَعْدَم أن يتعدى اليه فسادها ، ويقدر فيه اختلالها ، لأنه منهما يستمد ،
ولها يستمد » .

ع - الامام الماوردي يرى - وبحق - أن رعاية الصالح العام للدولة من قبيل الافراد ،
شرط أساسي مسبق ، لتوفير مصلحتهم ، مما ينبىء أن مصلحة الفرد ، لا يتم
توفيرها الا في نطاق رعاية الصالح العام ، فالعلاقة طبيعية فطرية ، وهذا هو منشأ
مبدأ التعاون المشترك على البر والتقوى الذي أرساه القرآن الكريم .

يؤكد الامام الماوردي ضرورة أن يهتم الانسان الفرد بأمر ديناه ومجتمعه ،
بل وأن يحرص على المصلحة العامة ، ذلك ، لأن مصلحة أمته ، ومجتمعه ، شرط أساسي

يتوقف عليه توفير مصلحته هو، واستقامة أمره، في خاصة شئونه، لأن الأصل، تبادلُهُ معه التأثيرَ والتأثرَ بحكم الفطرة، مما ينبىء عن «وحدة المصلحة» و«وحدة المصير» اذ يقول فيما نصه: «ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا، وانتظام أمورها، لم يجد لصلاحها لذة، ولا لاستقامتها أثراً، لأن «الانسان دنيا نفسه، فليس يرى الصلاح الا اذا صلحت له، ولا يجد الفساد الا اذا فسدت عليه، لأن نفسه أخص، وحالُه أَمْس، فصار نظره الى ما يخصه مصروفاً، وفكره على ما يمسّه موقوفاً» فالملاقة فطرية، وطبيعية، ولذا كانت لازمة، لا تنفك، لأن ما منشؤه الفطرة، وطبائع الأمور، لا يمكن التغافل عنه، أو عدم اقامة التدبير السياسي على أساسه، وهذا دليل بيّن على أن الاسلام لا يضاد طبائع الأشياء، بل يتقَدَّرها قدرها، وعلى هذا الاعتبار، أرسى الاسلام مبدأ «التعاون» على البر والتقوى باطلاق، في قوله تعالى: «وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان» في وجهيه: الايجابي والسلبي، كما ترى، وهو الأصل الذي نشأ عنه مبدأ «التكافل الاجتماعي»، والسياسي، والاقتصادي، والخلقي، الملزم، لاطلاق النص، فتبدى لك، أن قضية أن الاسلام «دين الفطرة» ليست زعماً مُفرغاً من المحتوى، ولا دعوى مُرسلة ١١

على ان الامام الماوردي، قرر هذا المعنى، في عبارته الصريحة التي لا لبس فيها ولا ابهام، بما يفيد أن مبدأ التعاون، أو التكافل، بما هو فطري، وضروري، أضحي قواماً للحياة الانسانية، في تماسكها، وتناسقها، وانتظامها، بل وقبوتها، واستمعائها على التهافت والانهيار، تجد هذا في قوله: «واعلم أن الدنيا، لم تكن قط، لأهلها مسعدة، ولا عن كافة ذويها، مُعرضة... واتفاقهم بالمساعدة والتعاون» ويفسر الماوردي وجوب التعاون، باختلاف الناس مدارك، ورزقاً، لأن هذا التفاوت في الناس، هو الذي يدفعهم الى الائتلاف بالمعونة، ولو استووا فيها لما استقام أمر الحياة.

الدكتور محمد فتحي الدريني
عميد كلية الشريعة
رئيس قسم العقائد والاديان
جامعة دمشق

— هذا، وبالله التوفيق؛

— للبحث صلة —

□ العواشي :

- ١ - النساء/٢٦ .
- ١ - حيات الأمم والأرغاد .
- ٢ - الأحياء - والاقتصاد في الافتقاد .
- ٣ - الأحكام السلطانية .
- ٤ - المقدمة .
- ٥ - سلوك المالك في تدبير الممالك .
- ٦ - تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام .
- ٧ - بدائع السلك في طبائع الملك .
- ٨ - آراء أهل المدينة المأضلة .
- ٩ - التهافت .
- ١٠ - الأحياء : ج ١ ص ١٢ - ١٦ - وكتابه « المستظهري » ص ٢١٥ وما يليها - تحقيق الدكتور عادل الموطا ط - دار الأمانة بدمشق .
- ١١ - أحياء علوم الدين - ج ١ ص ١٢ - ١٦ - وكتابه « المستظهري » ص ٢١٥ وما يليها - تحقيق الدكتور عادل الموطا ط - دار الأمانة بدمشق .
- ١٢ - أحياء علوم الدين - ج ١ ص ١٢ - ١٦ - وكتابه « المستظهري » ص ٢١٥ وما يليها - تحقيق الدكتور عادل الموطا ط - دار الأمانة بدمشق .
- ١٣ - المرجع السابق .
- ١٤ - المرجع السابق .
- ١٥ - الأحياء - ج ١ ص ١ - ١٢ - ١٦ - وكتابه « المستظهري » ص ٢١٥ وما يليها - تحقيق الدكتور عادل الموطا ط - دار الأمانة بدمشق .
- ١٦ - علم الاجتماع السياسي - ص ١٢ - ١٦ - وكتابه « المستظهري » ص ٢١٥ وما يليها - تحقيق الدكتور عادل الموطا ط - دار الأمانة بدمشق .
- ١٧ - الأحياء - ج ١ ص ١ - ١٢ - ١٦ - وكتابه « المستظهري » ص ٢١٥ وما يليها - تحقيق الدكتور عادل الموطا ط - دار الأمانة بدمشق .
- ١٨ - يوسف/١٠٨ .
- ١٩ - فصلت/٣٠ .
- ٢٠ - النور/٥٥ .
- ٢١ - من قوله تعالى : « وعد الله الذين آمنوا ، وعملوا الصالحات ليستغلفنهم في الأرض .. »
- ٢٢ - كتاب المسيرة مع شرحه المسامرة ص ٢٥٣ وما يليها .
- ٢٣ - الأنفال/٦٠ .
- ٢٤ - الاقتصاد في الافتقاد ص ٢١٥ وما يليها للماوري .
- ٢٥ - أدب الدين والدنيا ص ١٢٠ - ١٢١ - طبعة بولاق - القاهرة - ج ١ .
- ٢٦ - منهاج السنة النبوية - طبعة بولاق - القاهرة - ج ١ .
- ٢٧ - ١٤١ لابن تيمية .
- ٢٨ - المرجع السابق .
- ٢٩ - المرجع السابق .
- ٣٠ - المرجع السابق .
- ٣١ - أدب الدين والدنيا ص ١٢١ - ١٢٢ - للماوري .
- ٣٢ - أدب الدين والدنيا ص ١٢٠ - ١٢١ - وما يليها للماوري .
- ٣٣ - من كلام عثمان رضي الله عنه .
- ٣٤ - المرجع السابق .
- ٣٥ - الاقتصاد في الافتقاد - ص ٢١٥ للامام الغزالي .
- ٣٦ - المرجع السابق .
- ٣٧ - المرجع السابق .
- ٣٨ - المرجع السابق .
- ٣٩ - أدب الدين والدنيا - ص ١٢٠ وما يليها .
- ٤٠ - تحرير الأحكام ص ٤٨ - للامام بدر الدين إ .
- ٤١ - طبعة دولة قطر - ١٩٨٥ - تحقيق فؤاد عبد المنعم .
- ٤٢ - البقرة/٥١ .
- ٤٣ - البقرة/٢٥١ وراجع تحرير الأحكام - ص ٢٥٣ .
- ٤٤ - المسيرة مع شرحه المسامرة - ص ١١٩ - وما يليها .
- ٤٥ - أدب الدين والدنيا - ص ١١٩ - وما يليها .
- ٤٦ - رواد الفكر السياسي الحديث : ص ١ .
- ٤٧ - الأنفال/٦٠ .
- ٤٨ - الأحكام السلطانية - ص ٥ - وما يليها .
- ٤٩ - راجع كتابنا النظريات الفقهية - ص ١٣ وما يليها - ط ١٩٨٢ .
- ٥٠ - المجلد التاسع - العدد الثاني .
- ٥١ - راجع كتابنا « النظريات الفقهية » ط - جامعة دمشق .
- ٥٢ - الطرق الحكمية في السياسة ابن القيم .
- ٥٣ - الفقيه الفرنسي - جان بو رواد الفكر السياسي -

- ٦٤- تحرير الأحكام - ص ٦٩ - ص ٧٠ - لابن جماعة -
الطبعة الأولى - سنة ١٩٨٥ - دولة قطر .
٦٥- أدب الدين والدنيا - ص ١٢٥ - تحقيق وتعليق الأستاذ
المرحوم مصطفى السقا - الطبعة الثالثة - مطبعة مصطفى
الباي العلي - ١٩٥٥ - القاهرة .
٦٦- المرجع السابق .
٦٧- ص ١٣ وما يليها .
٦٨- يقول الله تعالى في هذا الصدد : « وأطيعوا الله ، وأطيعوا
الرسول ، وأولي الأمر منكم » .
٦٩- ج ١ ص ١٢ - ص ١٦ .
٧٠- التبر المسبوك - ص ١٣ وما يليها - والاقتصاد في
الاعتقاد - ص ٢١٦ - الأحياء : ج ١ ص ١٢ ص ١٦ .
٧١- أدب الدين والدنيا - ص ١٢٠ - للماوردي .

- ٥٣- أدب الدين والدنيا - ص ١٢٢ .
٥٤- الأحياء - ج ١ - ص ١٢ .
٥٥- الأحياء - ج ١ - ص ١٢ - ١٦ .
٥٦- الموافقات - ج ١ - ص .
٥٧- راجع في هذا « مهرجان الامام الفزالي » ص ٤٦٦ .
٥٨- المرجع السابق .
٥٩- الحديد/٢٥ .
٦٠- راجع رواد الفكر السياسي الحديث - للدكتور محمد طه
بدوي - ص ٢٢ - وما يليها وأساطين الفكر السياسي -
ص .
٦١- النساء/١٣٥ .
٦٢- الأعراف/٢٩ .
٦٣- النساء/٥٨ .



- ١- غياث الأسم للجويني
٢- الارشاد الى فواضع الادلة للجويني
٣- الأحياء للفزالي
٤- الاقتصاد في الاعتقاد للفزالي
٥- مفاتيح العلوم للفزالي
٦- التبر المسبوك في نصيحة الملوك للفزالي
٧- المستظهر للفزالي
٨- الأحكام السلطانية للماوردي
٩- أدب الدين والدنيا للماوردي
١٠- قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي
١١- تحرير الأحكام لابن جماعة
١٢- بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزد
- ١٣- المسيرة مع شرحه المسامرة للكمال بن الهمام
١٤- منهاج السنة النبوية لابن تيمية
١٥- السياسة الشرعية لابن تيمية
١٦- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية .. لابن قيم الجوزية
١٧- الموافقات في اصول الشريعة للشاطبي
١٨- مقدمة ابن خلدون
١٩- مهرجان الفزالي
٢٠- مهرجان ابن خلدون
٢١- خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والعلم
للدكتور محمد فتحي الدريني
٢٢- الفقه المقارن مع المذاهب .. للدكتور محمد فتحي الدريني
٢٣- رواد الفكر السياسي الحديث .. للدكتور محمد طه بدوي
٢٤- أساطين الفكر السياسي للدكتور سفيان

الإمام الغزالي

ذو فكر منهجيّ فذّ واختصاصات علميّة شتّى

د. محمد سعيد رمضان البوطي

للإمام الغزالي مكانة جليّة في عقلي وقلبي ، منذ أول عهدي بالسير في طريق المعرفة .

وليس هذا اطراء له ، ولا برهان عظمة في شخصه أو سموه في مكانته . فالرجل كان ولا يزال ملء قلب العالم وعقله ، بكل ما فيه من نحل ومذاهب وفئات . فماذا عسى أن يغير أو يزيد في الأمر ، مكانته من فؤاد واحد مثلي وعقله ؟؟؟

ولكنني أريد أن أبني على ما قلت أنني ، منذ معرفتي للغزالي وأقبالي على قراءة كتبه ، كنت أتساءل في نفسي عن سر هذه المكانة التي يتبوّؤها ، وعن مصدر هذا الجلال الذي يحيط به ، بل عن سر أعجاب الفكر العالمي به .

ولقد استقر في ذهني ، بعد طول فكري وتأمل ، أن مصدر ذلك كله يتمثل في مزيتين اثنتين امتاز بهما الغزالي دون أقرانه ، ودون الذين جاؤوا من بعده ، ودون كثير ممن خلوا من قبله .

أولى هاتين المزيتين أنه لم يكن على غرار من عاصره أو جاء من بعده من العلماء ، في التوجه إلى اختصاص علمي واحد ، مع المشاركة في بقية العلوم الأخرى أو بعض منها ، مشاركة اجمالية عامة . بل أنك لتتظر ، فتجد اسمه يلتصق في كل قائمة تضم أسماء ذوي الاختصاص في أي من العلوم الإسلامية والعقلية المتداولة . فهو الاسم الوحيد الذي يتكرر في تلك القوائم كلها ! .

تنظر في قائمة علماء الفقه ، فتجد اسمه مستقراً في قلبها . وتلتفت الى قائمة علماء الأصول ، أي (قواعد تفسير النصوص) وإذا اسمه يلتمع في أعلاها . وتتأمل قائمة علماء الفلسفة الاسلاميين ، فإذا اسمه هو أول الأسماء فيها . وتنتقل الى قائمة علماء الكلام فتجده مستقراً في مقدمتها . ثم تنظر في قائمة علماء التربية والتصوف ، فإذا هو يتبوأ مركز الصدارة فيها . وتتحول الى قائمة علماء النفس فإذا اسمه قد سبق أيضاً إليها..

بقي علم واحد ، لم يظهر للغزالي اسم بين أسماء العلماء المتخصصين فيه ، بل لعله كان دون مستوى المشاركة فيه أيضاً . وهو علم الحديث والرواية ؛ وإن ذكر المترجمون له أنه أخذ يشتغل بالحديث في آخر حياته ، ولكن الموت عاجله ، قبل أن ينبجز من ذلك سوى شيء يسير^(١)

أما المزية الثانية التي كان يتمتع بها ، فهي الفكر المنهجي الدقيق ، الملازم له في كل ما يكتب ويبحث فيه ، أي كان الموضوع أو العلم الذي يمالجه .

ولست أدري ماذا أقول في مصدر هذه المزية العجيبة لديه : أمي فطرة فطره الله عليها ، فهو منذ نشأته العلمية ، كان يتناول المسائل والمباحث العلمية المختلفة بتلك الفكرة المنهجية المبرمجة ، أم هي أثر خلفته في فكره دراساته المنطقية والفلسفية ، فتمرس بها واعتاد عليها ولازمها في كل ما يكتب أو يؤلف فيه .

ومهما يكن فانك لا تكاد تقرأ للغزالي بحثاً في أي من العلوم العقلية أو النقلية الا وتجده يسير بك في تحليل هذا البحث ودراسته ، من خلال منهج دقيق متبصر ! .. فهو يبدأ بتفتيت كل المسألة الى أجزائها ، أو كلي الموضوع الواحد الى جزئياته . ثم يضع تلك الأجزاء أو الجزئيات تحت مجهر السبر والتقسيم ، ويخضعها جميعاً لاستقراء الاحتمالات العقلية كاملة ، ثم ينقد تلك الاحتمالات واحداً اثر آخر ، ويكشف عما قد يكون في تضاعيف كل منها من الزغل ومظاهر البطلان ؛ الى أن يوصله منهج السبر العقلي ، وطريقة الطرح والاسقاط ، الى مكمن الحق ومنبعه بين تلك الفرضيات والاحتمالات كلها . فيمن عندئذ في تجليته وصقله باستخراج البراهين العلمية المتفقة مع نوع ذلك الموضوع وطبيعته . ثم لا يتركه الا وقد حصّته في سور من القناعة العلمية في كسوة من البيان الرائع والأسلوب المبسط الأخاذ ! ..

وليست هذه طريقته في تحقيق القضايا العقلية أو العلوم الفلسفية خاصة ، بل ذلك هو شأنه حتى في عرض مواجيد الايمانية ووصاياه ومواعظه الصوفية . أجل ، تلك هل طريقة محاكمته للبحوث والموضوعات ، سواء تلك التي تقرأها في « تهافت » الفلاسفة أم التي تتأملها في « احياء علوم الدين » أم التي تدرسها في « الوسيط » في الفقه أم في « المستصفى » في أصول الفقه أم في أي كتاب من كتبه أو رسالة من رسائله ! ..

★ ★ ★

فها تان الخصيصة تان اللتان امتاز بهما الامام الفزالي ، قد اكسبتاه سلطاناً كبيراً على عقول قرائه ودارسي كتبه وأفكاره . بل اكسبتا أفكاره وكتاباته روحاً تدعو الى الاستئناس بها والركون اليها ، لا تجدها في أكثر ما تقرأه للآخرين .

وذلك لأن اتساع باعه في ميادين العلوم المختلفة ، الى درجة العمق والاتقان لكل منها ، يسر له دعم آرائه وأفكاره ، أيا كانت ، بالعجة العلمية المقتنة . كما أن فكره المنهجي ذاك ، أقدره على انزال حججه وأفكاره ، مهما كانت في ذاتها عويصة ومعقدة ، الى مستوى من البساطة في العرض واليسر في الفهم ؛ بحيث يفهمها ، بل يتذوقها ويتفاعل معها كل من أوتي نصيباً من الثقافة والفهم .

وانما يمتلك العالم أو الكاتب أفكار الناس ويجتذبها اليه ، بعلمه العميق اذ يبني على أساسه حججه المقتنة ، وبمنهجه في ترتيب الدلائل والمقدمات اذ يكون منه أسلوبه في العرض والبيان .

فاذا أوتي بعد ذلك قدرة على افرار المعاني العلمية في صياغة دقيقة وعبارات رشيقة وطوّعت له الأداة اللغوية في السير بها الى تحقيق ذلك ، فهو منتهى ما يمكن أن يرقى اليه الباحث والعالم في محاوره الناس والتعبير لهم عن معارفه وأفكاره .

وما من ريب في أن الامام الفزالي رحمه الله ، كان يتمتع بهذه المزايا كلها .

هذا ، ولقد كان من آثار ذلك كله ، أنك تنظر فتجد أن كتاباته كلها تتسم بطابع كلي واحد ، مهما تنوعت مضامينها واختلفت أو تباينت العلوم التي تعبر عنها . فطابع المحاكمة العقلية ، والتنسيق والتقسيم ، والتحليلات النفسية والفلسفية ، هو الصبغة العامة التي تبرز في سائر مؤلفاته وكتاباته .

ولعل من المناسب أن نتناول ، ولو بإيجاز ، بعض الأمثلة التي تبرز هذه الحقيقة . فانها ستعيننا ، بدون ريب ، في اكتشاف جوانب هذه المزية الفريدة التي كان يتمتع بها الفزالي :

كتاب « المستقصى » من أواخر ما ألفه الامام الفزالي ، أن لم يكن آخر مؤلفاته على الإطلاق . وهو يعدّ من المؤلفات النادرة ، بل الفريدة في علم أصول الفقه . ولا ريب أن من أهم ما يمتاز به عن كل ما كتب في هذا الفن تلك المقدمة التي وضع فيها بين يدي القارئ المنهج العقلي والنقلي للمعرفة ، وكيفية صياغة الحد والبرهان ، وفلسفة دلالات الالفاظ وضوابطها ، ومدارك اليقين مع الفرق بين العلمي منها والوهمي .

ويخطئ من يتصور أن الفزالي لم يزد في عرضه لهذه المقدمة على أن ألصق طائفة من مباحث المنطق اليوناني بمصدر كتابه هذا وجعلها فاتحة بحوثه . . فأغلب الظن أن هؤلاء لم يقرؤوا شيئاً من هذه المقدمة . ولم يزدوا على أن استعرضوا عناوينها ، فشموا

منها رائحة المنطق ورأوا فيها بعض اصطلاحاته الشائنة . فضاقت بها صدورهم ، وأعرضوا عنها ، بعد أن حكموا عليها حكماً غيائياً دون قراءة متبصرة (٢) . ولو أنهم قرؤوها بأناة ، لرأوا أن الغزالي صاغ في تلك المقدمة منهجاً علمياً للمعرفة ، متحرراً وبمبدأ عن المنطق اليوناني . وهو ذلك المنهج الذي تمتاز به حضارتنا العربية الاسلامية أيضاً . اعتزاز (٣) . لا ريب أنك قد تجد فيها قواعد واصطلاحات من المنطق اليوناني . ولكنها مفككة الأوصال ، ومحولة الى ما يشبه انقضاء دخلت في قوام بنيان مستقل لمنطق منهجي سديد .

فلئن كانت غاية خصوم المنطق أن يعتبروا اللسان العربي والفكر الاسلامي من كل ما فيه من الفاظ وقواعد واصطلاحات فانه لمطلب عسير ، بل متعذر على العقل الانساني أياً كان صاحبه . فما من باحث يستطيع أن يبرهن على أن بنيان المنطق الأرسطاليسي بكل جزئياته وقواعده وتصوراتهِ والفاظهِ لغو وباطل من القول ! . بل الثابت يقيناً أن فيه الكثير من الموازين والأحكام الصحيحة والدقيقة ، الى جانب ما قد يكون فيه من الأغلط والتصورات الباطلة . وأما يتمثل الابداع الفكري والتحرر العقلي في أن يتمتع الباحث بشخصيته المستقلة ، ثم يتحصن بطاقة علمية ممتازة ، ثم يقتحم ميادين الأفكار والعلوم والفلسفات كلها فيلتقط منها الحق ويتجنب الباطل ويحذر منه . وتلك هي حقيقة المقدمة المنهجية التي أقام منها الغزالي مدخله الى كتابه المستصفي .

كانت هذه كلمة على هامش هذه المقدمة .

وانما أريد أن أضع بين يدي القارئ مثالا ، كما قد قلت ، تتضح من خلاله الشخصية العلمية التي يمتاز بها الغزالي رحمه الله :

باب الحكم ، يعد من أوائل أبواب أصول الفقه الهامة . ويقرر فيه علماء الشريعة الاسلامية أن الله تعالى خالق الأشياء كلها وخالق الصفات التي تتصف بها . فهو خالق الخير ، وهو الذي خلق فيه معنى الخير ، وهو خالق الشر وهو الذي أضفى عليه صفة الشر . إذن فأحكام الله تعالى في شرعه ليست خاضعة لمقتضى الخير والشر في الأشياء ، بل صفة الخير والشر في الأشياء هي الخاضعة لحكم الله عز وجل . وعلى هذا فالعقل وحده لا يستقل بمعرفة أحكام الله تعالى في الأشياء لمجرد ما قد يبدو فيها من سمات الخير أو الشر . بل لا بد للعقل أن يتلقى أحكام الله تعالى من مصدر الوحي والرسالة . وقد أوضح الغزالي هذا مفصلاً ، في باب الحكم .

غير أن من المعلوم أن هذا الذي ذهب اليه جماهير علماء الشريعة الاسلامية ، يخالف ما ذهب اليه المعتزلة . فانهم يرون أن في الأشياء ما ينبع معنى الخير أو الشر من داخله ، فهو لا يحتاج الى أن يُخلق خلقاً مستقلاً ، لأنه يُخلق مع ايجاد الله تعالى للشيء بحد ذاته . أي فوصف الحسن أو القبح فيه ذاتي وجوهري ، وليس اعتبارياً عرضياً . وعلى هذا فإن العقل قد يستقل بمعرفة أحكام الله تعالى في تلك الأشياء ، وذلك تباعاً لما تتصف به من حسن أو قبح . ويستقل العقل عندئذ باصدار الحكم باتباع الحسن واجتناب القبح ، دون حاجة الى انتظار الوحي والأنبياء .

والطريقة المتبعة لدى سائر المؤلفين في أصول الفقه أنهم يذكرون رأي الجمهور ودليله ، ويتبعونه ببيان رأي المعتزلة وأدلتهم ، ثم يرجعون ما استقر عليه الجمهور . وهي طريقة متكررة متشابهة يتناولها المؤلفون بعضهم من بعض .

ولكن الامام الغزالي جمل من هذه المسألة مطلباً علمياً مستقلاً ، وفتح في سبيل تمحيصها ملف نقاش علمي دقيق طبقاً لفكره المنهجي الذي ألحنا اليه .

بدأ قبل كل شيء فجمع على سبيل الحصر المعاني التي قد تُراد من كلمة الحسن أو القبح في فعل أو شيء ما ، وذلك عن طريق الاستقراء العقلي . ثم أخذ يسقط من هذه المعاني ما لا يدخل في دائرة البحث ونقطة النزاع واحداً اثنى آخر . حتى اذا ضاقت الدائرة وتحدد المعنى المراد ، وتحرر بذلك محل النزاع وانضبط حجمه بين المعتزلة والجمهور أخذ الغزالي ينبه الى (مشارات الغلط) ، على حد تعبيره ، التي انزل فيها المعتزلة . وراح يفصل القول في هذه المشارات بتفصيل وأناة ، جاعلاً من المثال المفضل لدى المعتزلة ، وهو حسن انقاذ الفريق ، معطى التجربة والبحث .

وحديث الغزالي عن مشارات أخطاء المعتزلة - على حد تعبيره - مُسهب وطويل . ولكن بوسعي أن أذكر هنا خلاصة عنه تجسد بحق هذه المزايا التي اختص بها الغزالي عن غيره .

بدأ الغزالي ببيان الحالة التي يكون مثار الغلط فيها واضحاً جلياً ، ثم تجاوزها الى حالة يكون رصد أسباب الخطأ فيها أقل وضوحاً ، ثم تجاوزها الى حالة ثالثة يكون وجه الخطأ فيها خفياً ، ولكنه نبه الى مكمنه وسره من خلال معلوماته الدقيقة المعجبة في مجال علم النفس . وهو ميدان قلما يجول فيه غيره .

أما مثار الغلط في الحالة الأولى ، فهو أن الانسان الذي يندفع الى انقاذ شخص يشرف على الفرق ، انما يحمله على ذلك ما يعلم من ثناء الناس عليه وتحديثهم عن شهامته ونجدته ، فحسن هذا العمل أت من هذا العارض الخارجي . وانما يستبين ذلك في حالة وجود ناس من حوله يرون عمله .

أما مثار الغلط في الحالة الثانية ، فهو أن هذا الذي يندفع الى انقاذ ذلك الشخص ، يعلم أنه اذا أنقذه من الهلاك فلسوف يحدث الناس عن شهامته وانسانيته وبطولته فيما أقدم عليه ، فيكون هذا التصور باعثاً له على فعله ذاك ، فهو أت أيضاً من عارض خارجي . غير أن هذا المثار الثاني يكون عندما لا يوجد حول الفريق أو المنقذ من قد يراه من الناس ، ولذلك فسبب الغلط هنا أقل وضوحاً .

أما مثار الغلط في الحالة الثالثة ، وهي أخفاها وأدقها ، (وانما يكون ذلك عندما يكون المكان خالياً من المارة والناس ، ولا تطمع - لسبب ما - في أن يتحدث ذلك الشخص الموشك على الفرق ، لأحد عن أنقذه ، فان الانسان مع ذلك يندفع الى انقاذه) يقول الغزالي : أما مثار الغلط هنا ، فهو تأثير النفس الانسانية عادة بذلك الوهم الذي يسميه (سبق التصور الى العكس) أقول : وانما يعني به ذاك الذي يسمونه اليوم برد الفعل الشرطي .

ويقف الغزالي هنا ، ليعرف القارئ على هذا القانون ، ويمضي في تحليله ، وبيان كيفية تأثير جل الناس به ان لم نقل كلهم ، ويضرب له أمثلة كثيرة مختلفة ، حتى اذا فهمه القارئ وتدوقه تماماً ، وعرف كيفية تأثيره على الواهمة ، عاد فأوضح كيفية انطباقه على قصة انقاذ الفريق في هذه الحالة الثالثة .

ويمضي فيوضح أن هذا الانسان عندما يرى ذلك الشخص موشكاً على الفرق ، وهو يرفع يديه مستنجداً مستغيثاً ، لا بد أن يتخيل بمقتضى الطبع الانساني أنه واقع مكانه في ذلك المازق ، وكيف أنه يرى شخصاً يمر به دون أن يكثر به ، ويتصور عندئذ مدى المقت والاحتقار اللذين سيشعر بهما تجاهه ، فتتأذى مشاعره من هذا التصور بحكم كونه مؤثراً طبيعياً . ثم ينظر الى حال هذا الفريق فينبعث لديه ذلك التأثير نفسه مقترناً بمنظره وهو يشرف على الفرق دون أن ينقذه أحد ، اذ يخيل اليه أنه ينظر الساعة اليه باحتقار وازدراء . فيهب لنجدته عندئذ ، بدافع من الرغبة الخفية في أن يرد عن نفسه هذه التهمة التي يتخيلها بمقتضى قانون الاقتران ، والتي تؤذيه وترمضه بدون ريب .

وقد لا يرصد الاحساس الانساني في تلك اللحظة ، هذا التحليل الدقيق ، لا سيما عندما لا يكون الفريق ملتفتاً أو متنبهاً اليه ، فيتوهم الرجل أنه ليس مندفعاً الى الانقاذ الا لحسن ذاتي فيه . ولكن الحقيقة أنه يفعل ذلك دفاعاً عن نفسه وكرامته ضد وهم من عادة الانسان أن يتأثر به أكثر مما يتأثر لكثير من الحقائق الشابتة وان كان هذا الدافع يبقى في الأغلب خفياً عن ساحة الشعور السطحي .

فانظر الآن الى أصل هذه المسألة كم هي صغيرة وجزئية ، ألا وهي مسألة الحكم في مقياس الشرع هل يمكن أن يستقل به العقل دون استناد الى وحى . ان بوسمك أن تقرأها في أي من كتب أصول الفقه المختصرة والمطولة ، فلا تجدها تخرج بك عن نطاق مسألة فقهية ذات جذور أصولية .

غير أن الغزالي فككها جزئيات وأجزاء ووزعها بين أبعادها العلمية المختلفة ، وكشف عن الشرايين الواصلة بينها وبين سائر ما تتعلق به من دقائق التحليلات الفلسفية والأحكام النفسية . وأقام من ذلك كله براهين علمية على الحق الذي ذهب اليه اهل السنة والجماعة ، وعلى الوهم الجلي آنا والخفي آنا ، الذي انجرف فيه المعتزلة (١) .

* * *

وتلك هي طريقة الغزالي في معالجة وتحليل سائر المسائل والمعضلات العلمية على اختلافها .

ولكن فلنعرض مثالا آخر ، نأخذه من غير المستصفي « . وليكن من كتابه « تهافت الفلاسفة » .

وحسبك أن تقفه منه على ذلك التحليل العلمي المعجيب الذي ناقش من خلاله الفلاسفة الاغريق ومقلديهم من الفلاسفة الاسلاميين ، في مسألة قانون السببية وحقيقتها . لقد برهن من خلال بيان طويل الذيل على أن ما نتوهمه سبباً يستلزم على وجه العثم والضرورة مسببه ، في دنيا الطبيعة وأشياؤها المادية ، لا يعدو في الحقيقة أن يكون ، في حجمه العلمي الدقيق ، افتراضات مجردة ، أضاف اليها الوهم النفسي من عنده - بسبب طول الاقتران وعدم انزكاكه - حكماً فضولياً من عنده دون أي رصيد علمي ، ألا وهو توهم حتمية هذا الاقتران في الماضي وفيما لا يزال؛ وليس لقرار النفس هذا من برهان على ذلك الا استمرار الاقتران .

وأهم ما في هذا البحث المعجيب الذي تناوله الغزالي من أطرافه العلمية كلها ، وسبق في ذلك العلماء الوضعيين والتجريبيين الذين جاؤوا فيما بعد ، أنه نبه من خلاله الى ما سماه « اليقين التدريبي » والى الفرق الدقيق الذي لا يتبينه كثير من الباحثين بينه وبين اليقين العلمي .

وأنا لا أعلم - اعتماداً على اطلاعي - أحداً سبق الغزالي الى الحديث عن « اليقين التدريبي » هذا ، والفرق بينه وبين اليقين العلمي . ولكم التبس علي باحثين وعلماء الفرق بينهما ! . .

واليقين العلمي هو ذاك الذي يعتمد على براهين علمية مجردة ، بعيداً عن سلطان النفس وتأثيراتها ، وهو يحتاج ، كما يقرر الغزالي في أكثر من موضع في كتابه الاحياء ، الى معاناة دائبة تهدف الى تحرير العقل من أهواء النفس وأوهامها ، كما يحتاج الى تمبيد الطريق اليه وتصفيته من تماريس الزيف الفكري وتضاريس الظنون والمصيبات .

أما اليقين التدريبي فهو ما توافرت لديه البراهين التي تكسب النفس طمأنينة اليه وثقة بإمكان الاعتماد عليه . ومن أبرز أمثلته فيما يراه الغزالي تلك الاقتران التي يتخيلها الانسان أسباباً ومسببات ، فان طول الاقتران بين أمرين دون ظهور أي انفكاك بينهما ، يورث النفس طمأنينة بأن الاقتران سيستمر وأن شذوذاً لن يقع في العلاقة القائمة بينهما . وذلك كيقين النفس بأن النار ستظل محرقة ، اعتماداً على التجارب المتكررة الماضية التي لم يظهر فيها أي شذوذ .

ويقرر الغزالي أن هذا اليقين ، وإن لم يكن علمياً ، غير أن فيه من القوة ما يكفي للاعتماد عليه في إقامة أنظمة الحياة ، والتعامل معها طبقاً لنواميسها القائمة ، وما يضمن للانسان أن لا يتيه ويضطرب وسط الاحتمالات العقلية التي قد تجعله لا يثق بشيء ، خصوصاً عندما سمع العلماء يقولون : أن هذه الاقتران القائمة بين ما نراه أسباباً ومسببات لا وثوق بها ، وليس ثمة دليل علمي على حتمية العلاقة بينهما .

غير أن على الانسان أن يتحرر من هذا اليقين التدريبي عندما يريد أن يتأمل ويحاكم الأمور الى براهينها العلمية الصافية عن الشوائب ، وأن يحرص على وضعها في ميزان

القرار العقلي المجرد . ذلك لأن التعامل السلوكي مع الحياة شيء ، ودراسة قوانينها على ضوء الأدلة العلمية المجردة شيء آخر (٥) .

وأعود فأكرر ما قلته : انني لا أزال أعتقد أن الغزالي هو أول من كشف عن هذا الفرق بين هذين النوعين من اليقين : اليقين التدريبي النفسي ، واليقين العقلي العلمي المجرد ، وميز بين وظيفة كل منهما ، وحدد لكل منهما مجاله وعمله .

فإن كنت مخطئاً ، وكان ثمة من سبق الغزالي إلى بيان هذه الحقيقة الهامة ، فله مني الشكر الجزيل ، أن هو تكرم فنبهني إلى ذلك ، وذكر لي اسم ذلك المالم أو الفيلسوف الذي سبقه إلى الحديث عن «اليقين التدريبي» ومظاهر الفرق بينه وبين «اليقين العلمي» . ولا ريب عندي في أن هذا التحليل الهام ، يشكل معلمة بالغة الأهمية على طريق منهج المعرفة والسلوك .

★ ★ ★

د ، فإن الحديث عن الامام الغزالي يظل مبتوراً ما لم يتوَّج بالحديث عن كتابه
وبه اسم : احياء علوم الدين .

ولا ريب عندي في أن هذا الكتاب من اعاجيب المؤلفات النادرة في تاريخ التراث الاسلامي العربي . أنه في الحقيقة موسوعة علوم شتى . فقد ضم في ثناياه علم النفس ، والأخلاق ، والاجتماع ، والفلسفة ، إلى جانب العلوم الاسلافية من عقيدة وفقه وتصرفي (أعني علم امراض القلب وعلاجها) . الا انك لا تجد هذه العلوم المختلفة المتنوعة مصنفاً من البضائع المتراففة . وانما راعى منها مثورة فيه على انفراد ، كمخزن ضم في متناصرة لبنان علمي واحد أقام منه مجمة الامام الغزالي جوانب واركنا متناسرة .
للعقائق الاسلامية الكاملة التي لا مزيد عليها

ان الذي ينشد معرفة الغزالي الضليع في تحليل النفس الفائص في أسرارها والمتمكن من علومها بوسعه أن يعرفه بهذه الصفة تماماً من خلال معرفة الامة كتابه احياء علوم الدين . والذي ينشد معرفة الغزالي ذي الباع الواسعة في علم الاجتماع . الغزالي أستاذ التربية ومقوماتها ، فليبحث عنه في كتابه الاحياء . والذي ينشد معرفة الفرد والمجتمع ، الانسانية والمشغص بدقة لأمراض النفس التي تمصف بسعادة . في هذا الكتاب والواصف لأدويتها وعلاجاتها وسبيل الوقاية منها ، بوسعه أن يعثر عليه . تنص بقلمه ذاته : الاحياء . والأديب الذي يبحث عن الغزالي الكاتب ، المحلل ، الذي يصف لها ، أدق المعاني وأعوصها ، فإذا هي جليلة سائفة الفهم ، مصوغة بأدق العبارات وأبهرها ، مكسوة بأجمل الأساليب التي تتنزه عن الركاقة والتمقيد ، وتسمو على الصنعة والتكبر سيجده في كل ما يقع عليه من مؤلفاته المتنوعة ، ولكن أن أبي أن يوجع رأسه بمسائل العلوم الدقيقة ، فليتلسمه في كتابه الاحياء فسيجد فيه السهل الممتنع سواء من حيث المضمون العلمي أم من حيث الصياغة والأسلوب .

هذا الكتاب العظيم المجيب ، فيه ثغرة واحدة من النقص ، وجل من انفراد بالكمال المطلق عن جميع عبادہ .

هذه الثغرة هي وجود كثير من الأحاديث الضعيفة وربما الموضوعة فيه ؛ وقد عثر أولئك الذين يحبون انتقاصه ويبحثون له عن زلة كي يشهروه بها على رؤوس الناس ، من هذه الثغرة على ما يشبه الكنز المحبب اليهم . فأخذوا يقومون ويقعدون بالحديث عنها ، وبذلوا قصارى جهدهم في أن ينسجوا منها حجاباً يسدلونه على كل ما في هذه الموسوعة العلمية من خير وذخر ومعين تربية وتعليم للأجيال . . .

غير أن من دلائل رضى الله عز وجل عن هذا الكتاب العظيم ، أن قيّض له من يأتي فيتدارك فيه هذا النقص ويسد تلك الثغرة . فقد أقبل العلامة العافظ زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي المتوفى عام ٨٠٦ هـ فخرج جميع الأحاديث الواردة في الأحياء ، فكان ذلك ذيلًا مباركاً متمماً له ، مقروناً به إلى هذا اليوم .

وقد كان هذا العمل الجليل الذي قام به العافظ العراقي ، مثلاً جلياً للفرق بين من يرى نقصاً في عمل عظيم الفائدة والخير ، فينشط لتكميل ذلك النقص الذي بين من منه على ذلك الخير أن لا ينقطع عن الناس رفده ، وتعاوناً مع صاحب ذلك فيه ، غيرة البناء ونشر كلمة الحق ، وبين من لا يهتم إلا أن يمش على النقائص ، الفرس على لتحطيم البناء ، ويسمى لالتقاط مظاهر الخسار ليشرها بين الناس على رماح صفائمه وأحقاده .

أما الفزالي الفيلسوف ، فهو لم يوجب فريقين من الناس :

الفريق الأول ، أولئك الذين تركن نف بالافكار منهجاً مادياً ينأى عن الصراط السلمي ومبادئه ومثله . هؤلاء يجنحون إلى فلسفة أمثال ابن سينا وابن رشد ، والفارابي ومن سلك مسلكهم ، والفريق الثاني هؤلاء الناس تمثل الفكر الثقيل القديم ، بينما تمثل فلسفة الفارابي والفكر التقدمي المتجدد الناشئ على القديم الذي تبيّن خطؤه . ومع ذلك ، فانك تنظر إلى هذا الفريق الذي يرفع فوق رأسه لواء التقدم والتجديد ، يعارب التقدم العلمي الحق في فلسفة الفزالي ، وينتصر للرجعية القديمة في آراء الفارابي . داهن رشد ! . . .

أما الفريق الثاني ، فهم أولئك الذين ينعتون أنفسهم بالسلفية ، ويدعون ارتباطهم الشديد بمنهج المصور الثلاثة الأولى في صدر الاسلام . ولما كان صدر الاسلام لا يعرف شيئاً من هذه (الروحانيات الفكرية المتقدمة) فقد كان على أجيال المسلمين فيما بعد أن تبقى على تلك الحال ، وأن لا تشغل ذهنها بهذا النوع من العلوم . ونظراً إلى أن الفزالي قد

أقبل الى هذا العلم فدرسه وتعلمه ، وأصفي اليه بفكره وعقله ، فقد شد من صراط
السلف وهديه ، وانحرف بذلك وابتدع ! ٠٠

هكذا يقول رجال هذا الفريق ! ٠٠ يقولون ذلك دون أن يسألوا عقولهم : وماذا صنع
الغزالي بالفلسفة الاغريقية بعد أن درسها وتعرف عليها ؟ وهل حصن العقل الاسلامي
المتحرر ضد وباء تلك الفلسفة وغشاها أحد غير الغزالي عندما تعلمها فكشف الزيف الذي
فيها ، وأطفاً بريقه الخداع بموازينه العلمية الدقيقة ، ثم رمى به بعيداً عن أودية الاهمال
والنسيان ؟

ومن المعلوم أن رائد هذا الفريق من الناس في محاربة الفلسفة والمنطق والتحذير
من دراستهما هو ابن تيمية رحمه الله . ولكن المجيب حقاً أنك ، عندما تصفي اليه وهو
يسخف المنطق والفلسفة ويحرم على الناس تعلمهما ، تجده لا يستدل على ذلك الا بما
قد حفظه وتعلمه من هذا العلم المحرم ذاته . فهو ينقل لك أقوالهم ويسخف آراءهم ويسخر
من موازينهم المنطقية ، ثم يستدل بصنيعه هذا على أن الخوض في هذا الفن حرام ! ٠٠
فيا لله من رجل يحرم على الناس ما يبيحه لنفسه ! ٠٠ يا عجباً لمنطق من يقول : لقد
تعلمت لكم الفلسفة ، فرأيتهما باطلاً من القول . فلا تتعلموها إذن ، فهي عليكم حرام ! ٠٠

أما نحن فأولى بنا أن نقتدي بفعل ابن تيمية ، الذي استجازه لنفسه : لا أن نقيّد
أنفسنا بأقواله التي صدرها لغيره . وهذا ما فعله الامام الغزالي تماماً ، وهذا ما يجدر
بالمسلمين كلهم أن يفعلوه .

ودعني أنقل لك كلاماً من رسالة وجهها العلامة المحدث الحافظ عفيف الدين المطري ،
الى ابن السبكي رحمه الله يحدثه فيها عن الغزالي وبمض من رجال هذا الفريق .

«وأما ما ذكره الشيخ تقي الدين بن الصلاح فيما ذكره من عند نفسه ومن كلام يوسف الدمشقي
والمازري ، فما أشبه هؤلاء الجماعة رحمهم الله الا يقوم متعبدين سليمة قلوبهم ، قد ركنوا
الهويثا ، فراوا فارساً عظيماً من المسلمين ، قد رأى عدواً عظيماً لأهل الاسلام فحمل عليهم
وانغمس في صفوفهم ، وما زال في همزتهم حتى قل شوكتهم وكسرهم ، وفرق جموعهم
شذر مذر ، وفلق هام كثير منهم . فأصابه يسر من دمائهم ، وعاد سالماً ، فراوه وهو
يفسل الدم عن نفسه ، ثم دخل معهم في صلاتهم وعباداتهم . فتوهموا أيضاً أثر الدم عليه ،
فأنكروا عليه ! ٠٠ هذا حال الغزالي وحالهم . والكل ان شاء الله مجتمعون في مقعد صدق عند
ملك مقتدر » (٦) .

★ ★ ★

بقي أن أتكلّم على كتاب الغزالي « المنقذ من الضلال » هذا الكتاب الذي يمثل في تاريخ
تراثنا العربي الاسلامي ، باكورة ما يسمى اليوم بالقصة أو السيرة الذاتية .

والكلام على هذا الكتاب طويل الدليل ، تتفرع عنه مسائل وبحوث في غاية الأهمية .
لا يمكن إعطاؤها حقها في هذه الأسطر المتبقية من هذا البحث .

وقد كنت بين أن أهرّد هذا المقال للحديث عن « المنقذ من الضلال » فلا أعرض لشيء من

الجوانب التي عرضت لها عن مزايا الامام الغزالي ، وبين أن أكتب ما قد ذكرت مما يتعلق بشخصيته العلمية عامة ، وأرجى الحديث عن « سيرته الذاتية » هذه الى فرصة أخرى . وكان أن اختار الله عز وجل لي ما قد فعلت .

غير أنني أريد أن أختتم حديثي هذا بما قد نبه اليه معظم من ترجم للامام الغزالي ، وهو أن ثمة كتابين ينسبان اليه ويتقحم ذكرهما في قائمة مؤلفاته . وهما ، السر المكتوم ، والمضنون به على غير اهله .

والواقع أن هذين الكتابين ليسا للامام الغزالي ، بل وضعا عليه ، ودسا بين مؤلفاته زوراً وبهتاناً . نص على ذلك الأسنوي في ترجمته له ، وابن العماد في كتابه شذرات الذهب ، وابن السبكي في طبقات الشافعية وغيرهم .

والحديث عن صناعة الدس في تاريخ تراثنا الاسلامي من الأهمية بمكان . ومن المعلوم أن أبطال هذا السلوك الشائن طائفة من الزنادقة ، كان شأنهم أن يبتغوا الى نشر افكارهم الزائفة أقرب السبل وأيسرها الى أذهان الناس . وذلك بأن يعمدوا الى كتاب من أكثر الكتب رواجاً بين الناس لمؤلف نال أعلى درجة من الثقة فيما بينهم ، فيدسوا فيه ما شاؤوا من أباطيلهم ، ثم يتركوها تزوج بتلك الطريقة بين العقول .

ومن أشهر الكتب التي حشاها هؤلاء الزنادقة بما شاؤوا من أباطيلهم كتاب الفتوحات للشيخ محيي الدين بن عربي ، كما نص على ذلك العلامة المقري صاحب نفع الطيب ، وابن العماد في كتابه شذرات الذهب ، والشمراني في كتابه البواقيت والجواهر ، والحاجي خليفة في كتابه كشف الظنون . ومن أشهر من دسوا عليه أيضاً الامام الغزالي في أماكن من كتابه الاحياء ، وفيما أقدموا عليه من الصاق الكتابين المذكورين به وهو منهما بريء . بل ان معظم ما يدور عليه مضمون كتابه تهافت الفلاسفة ، ليس الا تحطيماً وتمزيقاً لما أثبتته أولئك الزنادقة في هذين الكتابين اللذين دسوهما عليه .

ولعل الله يوفق ، فنتوفر على كتابة بحث مستقل عن قصة هذا العمل الخطير في تاريخ تراثنا الاسلامي والله ولي التوفيق .

د محمد سعيد رمضان البوطي

★ ★ ★

□ الحواشي :

١ - طبقات الشافعية للسبكي : ٢١٠/٦ وشذرات الذهب لابن العماد ١١/٤ .

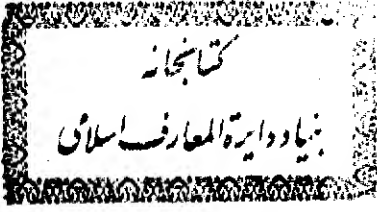
٢ - لعل من أبرز من تصور ذلك وتسرع في هذا الحكم تقي الدين ابن الصلاح . انظر طبقات الشافعية لابن السبكي ٢٢٠/٦ .

٣ - اقرأ قصة هذا المنهج في كتاب : مناهج البحث عند مفكري الاسلام للدكتور علي سامي المنشار .

٤ - انظر المستصفي : ٥٨/١ فما بعد طبعة بولاق .

٥ - تهافت الفلاسفة : ٢٣٧ فما بعد بتحقيق الدكتور سليمان دنيا .

٦ - طبقات ابن السبكي : ٢٢٣/٦ .



الغزالي الفقيه وكتابه الوجيز

د. محمد الزحيني

أحد أعلام الإسلام ، وأبرز شخصيات التاريخ، ومن النبلاء المعروفين، ومن أشهر مشاهير العلماء ، ومن كبار الفقهاء ، وأحد رجال التاريخ في الحضارة الإنسانية ، ممن ترك أثرا خالدا في الشرق والغرب ، وقد تجاوزت علومه ومعارفه ومعالمه حدود العروبة والإسلام ، وأصبح شخصية عالمية مشهورة ، ومعروفا في جميع الأوساط العلمية ، وكانت ثقافته وعطاءاته متنوعة في التصوف، وأصول الدين، وفي الفقه وأصول الفقه ، وفي الأخلاق والتربية ، وفي الوعظ والتدريس، وترك في كل فن منها كتابا فاكثرا .

والوجيز أحد كتب الغزالي الفقهية ، الذي تبوأ مكانة عالية في المكتبة الإسلامية ، وكان له أثر كبير بين الفقهاء ، ويمثل حلقة مهمة في كتب الفقه في المذهب الشافعي .

□ مخطط البحث :

وسوف نخصص الكلام عن الغزالي الفقيه مع دراسة كتابه الوجيز ، وقد قسمنا الموضوع الى قسمين وخاتمة وتحت كل قسم عدة فقرات، كما يلي :

القسم الأول : الغزالي فقيها ، ونبين فيه سيرته في دراسة الفقه ، وأشهر أساتذته وزملائه ، كتبه الفقهية ، تلاميذه في الفقه ، مكانته الفقهية ، وثناء العلماء على الغزالي فقيها .

القسم الثاني : التعريف بكتاب الوجيز :

ونبين فيه اسم الكتاب ، ونسبته الى الغزالي ، طبعه ونشره ، منهج الكتاب
وأسلوبه ، ترتيب الكتاب ، المصطلحات الفقهية فيه ، ألفاظ الترجيح ،
مكانة الكتاب ، شروحه .

□ الخاتمة :

القسم الاول : الغزالي فقيها

لقد تبوأ الغزالي الدرجات العليا في التفوق والشهرة في القديم والحديث ، ووصل الى
هذه المكانة من عدة جوانب ، وفاق أقرانه ، ومن سبقه ، ومن لحقه ، بعدة علوم ، فاذا ذكر
علم أصول الدين والمعقيدة والتوحيد فالغزالي في القمة ، واذا بحثنا في التصوف والأخلاق
فالغزالي في الذروة ، واذا تناولنا الفقه فالغزالي فقيه معتمد ، وأصولي ثقة ، ورئيس
في ذلك ، واذا عرضنا الوعظ والتدريس والتربية فالغزالي قدوة ومعلم ومرب للنفوس
والقلوب والمعقول والجوارح ، واذا عدنا الى علم الجدل والمنطق والفلسفة فالغزالي أنظر
أهل زمانه ، وهو فيلسوف الاسلام بلا منازع ، وقد أفحم فلاسفة اليونان والاغريق ، وكشف
تهافتهم وتناقضهم ، ونقتصر في بحثنا على الجانب الفقهي عند الغزالي .

والفقه أحد العلوم الاسلامية المهمة ، الذي يبحث في معرفة الأحكام الشرعية العملية من
أدلتها التفصيلية ، وهو من أجل العلوم قدراً ، وأرفعها شأنًا ، لأنه يوصل الى معرفة أحكام الله
تعالى في الحلال والحرام ، والجائز والممنوع ، ويرشد الانسان الى معرفة المنهج الالهي في
السلوك الفردي والاجتماعي ، ويعبد الطريق السوي لتنظيم علاقة الانسان بنفسه ، وعلاقة
الانسان بربه في العبادات ، وعلاقة الانسان بأخيه الانسان في المعاملات ، ويرسم الخط
القيوم لتحديد علاقة الأفراد مع بعضهم ، رؤساء ومرؤسين ، كباراً وصغاراً ، رجالاً ونساءً ،
مسلمين وذميين ، حكاماً ومحكومين ، قضاة ومدعين ، علماء ومتعلمين ، عمالاً وأرباب
عمل .

وكان الفقه في القرن الرابع والخامس الهجريين في مرحلة النضج والكمال ، وتوفر
في هذين القرنين علماء كبار ، وفقهاء أجلاء ، قاموا على رعاية الفقه ، والميل على التوسع
به ، والاجتهاد فيه ، وتركوا مصنفات كثيرة ، ومجلدات عظيمة ، وموسوعات فقهية خالدة ،
وجاء الغزالي فدخل في هذا الغضم ، وكان فيه فاعلاً ومؤثراً ، ومحرزاً وموجهاً ، وباحثاً
ومؤلفاً .

□ سيرة الغزالي الفقهية :

اسمه محمد بن محمد بن أحمد ، الطوسي ، الامام الجليل ، أبو حامد الغزالي ،
المعروف بحجة الاسلام .

ولد بطوس سنة ٤٥٠ هـ ، وكان أبوه يتضرع الى الله تعالى بالدعاء ، ويسأله أن يرزقه
أبناً ، ويجعله فقيهاً ، فكان أبو حامد الغزالي فقيه عصره ، وامام وقته .

قال ابن السبكي : « أما أبو حامد فكان أفقه أقرانه ، وإمام أهل زمانه : وفارس ميدانه ، كلمته شهد بها الموافق والمخالف ، وأقر بحقيقتها المادي والمخالف (١) »

بدأ أبو حامد الغزالي في طلب الفقه منذ نومة أطفاره ، وقرأه في صباه ببلده على أحمد بن محمد الراذكاني (٢) ، ثم سافر إلى جرجان فأخذ الفقه عن الإمام أبي نصر الأسماعيلي ، وعلق عنه « التمليق » ، ثم رجع إلى طوس ، وفي الطريق هاجمه اللصوص ، وسلبوه كتبه وماله ، فتوسل إليهم برده « التمليق » قائلا : « هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها » فأجابوا طلبه ، وردوها إليه ، فسمى إلى حفظها عن ظهر قلب حتى لا تضيع عليه مرة ثانية ، قائلا : « فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال بها ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علق ، وصرت بحيث لو قطع علي الطريق لم أتجد من علمي » (٣) ، وبقي مدة في طوس يتفقه ، ويطلب العلم ، ويبحث في أطرافه وجوانبه .

ولما بلغ الغزالي سن الشباب قدم نيسابور في طائفة من الشبان من طوس ، ولازم إمام الحرمين الجويني في الدروس والافتاء ، وجد واجتهد في طلب الفقه حتى برع في معرفة الفقه على المذهب الشافعي ، ومعرفة الخلاف مع بقية الأئمة ، وفاق أقرانه في الفهم والحفظ والالقاء والبيان وحل المضلات حتى وصفه أستاذه الجويني فقال : « إنه بحر مفدق ، لشدة ذكائه ، ودقة نظره ، وسلامة فطرته ، وفرة أدراكه ، وقوة حافظته ، وجرأته في الفوص على المعاني الدقيقة ، ولما طالت مجالسة الغزالي لإمام الحرمين الجويني امتعض الأستاذ من تلميذه في الباطن ، لما رأى عليه من النجاسة ، وحسن المنطق ، وسرعة البديهة ، وقوة المناظرة ، وحسن البيان في الحديث والتأليف ، وجلب الأنظار إليه ، وإن كان الجويني يظهر التعجب به في الظاهر (٤) » .

ولما مات إمام الحرمين الجويني سنة ٤٧٨ هـ خرج الغزالي إلى « المسكر » الذي يقيم فيه نظام الملك ، ويجتمع عنده أهل العلم ، فناظر الغزالي أئمة العلماء في مجلس نظام الملك ، وظهر عليهم ، فاعترفوا بفضله ، وقربه نظام الملك ، وولاه التدريس في المدرسة النظامية « ببغداد » .

وقدم الغزالي ببغداد سنة ٤٨٤ هـ ، وتولى تدريس الفقه بالنظامية ، ومارس الافتاء والتصنيف حتى ذاع صيته ، وارتفع شأنه ، وعرفه الناس ، وأقبلوا على دروسه ، ورحل إليه الطلاب والعلماء ، وصار إمام العراق ، بعد أن كان إمام خراسان ، وبقي في بغداد أربع سنوات يفيد أهلها ، وينشر الفقه والعلم فيها .

ثم ذهب إلى أداء فريضة الحج ، وقدم الشام ، وأقام بدمشق ، ينهل الطلاب من مئنه ، ويفتخر العلماء من فضله ، ويجيب على أسئلة المستفتين .

واستفاد الغزالي من تجواله وكثرة رحلاته في البلاد ، فجالس العلماء وناظرهم ، واستفاد منهم ، وأطلع على نتائج غيره ، وعاد إلى خراسان ، ودرس بالمدرسة النظامية بنيسابور مدة يسيرة ، ثم رجع إلى بلده في مدينة طوس ، واتخذ إلى جانب داره مدرسة

للفقهاء ، و خانقاه للصوفية ، ووزع أوقاته على العبادة ومجالسة أرباب القلوب ،
والتدريس لطلبة العلم ، الى أن انتقل الى جوار ربه في جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ هـ ،
بعد أن كان امام أئمة الدين ، وشيخ المذهب الشافعي في عصره ، وفيلسوف المسلمين في
وقته ، وقد اشتهر اسمه ، وسارت الركبان بذكره ، ولهجت الألسنة بفضلته ، وانتشرت
كتبه في الأصقاع (٥) .

□ زملاء الغزالي :

وتتبعاً للفائدة نذكر أشهر زملاء الغزالي وقرناءه لبيان مكانته ، ومعرفة درجته ،
منهم :

١ - اسماعيل بن عبد الملك بن علي ، أبو القاسم الحاكمي ، من أهل طوس ، ومن
تلامذة امام الحرمين الجويني ، برع في الفقه ، وسافر الى العراق والشام مع الغزالي ، وكان
شريكاً له في الدرس ، وكان أكبر سنّاً منه ، فكان الغزالي يكرمه ويقدمه على نفسه ،
ويخدمه أحياناً ، ويظهر له الاحترام والتقدير لكبر سنه ، وتوفي سنة ٥٢٩ هـ ، ودفن الى
جانب الغزالي ، وكان الحاكمي اماماً ورعاً بارعاً ، حسن السيرة (٦) .

٢ - علي بن محمد بن علي ، الامام شمس الاسلام ، أبو الحسن ، المعروف بـ (إلكيا
الهراسي) ، عماد الدين ، أحد فحول العلماء ، ورؤوس الأئمة فقهاء وأصولاً وجدلاً وحفظاً
لمتون أحاديث الأحكام ، تفقه على امام الحرمين الجويني ، وهو أجل تلامذته بعد الغزالي ،
توفي سنة ٥٠٤ هـ ببغداد .

قال ابن عساكر عنه : « وكان حسن الوجه ، مطابق الصوت للنظر ، مليح الكلام ،
فحصل طريقة امام الحرمين ، وتخرج به فيها ، وصار من وجوه الأصحاب ، ورؤوس الميادين
في الدرس ، وكان ثاني الغزالي ، بل أملح وأطيب في النظر والصوت ، وأبين في العبارة
والتقرير منه ، وإن كان الغزالي أحد وأصوب خاطراً ، وأسرع بياناً وعبارة منه » (٧) .

٣ - أحمد بن محمد المظفر ، الامام أبو المظفر الخوافي النيسابوري ، لازم امام
الحرمين ، وكان من عظماء أصحابه ، وأخصاء طلابه ، يذاكره ليله ونهاره ، ويسامره
علانية ، اذا دجا الليل وماج في أسراره ، وكان الامام يعجب بفصاحته ، ويثني على حسن
مناظراته ، ويصفه بالفضل ، وكان في المناظرة أواحد زمانه ، وأنظر أهل عصره ، أسداً
لا يصطلي له بنار ، توفي بطوس سنة ٥٠٠ هـ ، قال ابن عساكر : « كان حسن العقيدة ورع
النفس ، ما عهدنا عليه هنات قط » (٨) ، ولي القضاء بطوس ونواحيها .

هؤلاء أشهر زملاء الغزالي الذين تتلمذوا معه على امام الحرمين الجويني الذي
وصفهم بقوله : « الغزالي بحر مفدق ، وإلكيا أسد مخرق ، والخوافي نار تحرق » (٩) ،
كما كان امام الحرمين ينادي الغزالي بقوله : « يافقيه » ، ويقول الجويني أيضاً في تلامذته
الثلاثة اذا ناظروا : « التحقيق للخوافي ، العديسيات للغزالي ، والبيان لإلكيا
الهراسي » (١٠) .

□ آثار الفزالي الفقهية :

كان الفزالي من فقهاء الشافعية باتفاق العلماء ، وقد شارك في خدمة الفقه عامة ، والمذهب الشافعي خاصة في عدة مجالات ، حتى صار شيخ الشافعية في عصره ، وإمام المذهب في وقته ، وقطب الرحا لمدرسة الشافعية تدريساً وافتاءً وتصنيفاً ، حتى فتح الأذان إلى الفقه ، وبث الحياة والحركة في المذهب الشافعي ، فقد تولى تدريس الفقه الشافعي والافتاء به في «نظامية بغداد» ثم «نظامية نيسابور» وفي مجالس التدريس في المساجد والبلد التي رحل إليها ، كالزاوية الغربية في الجامع الأموي بدمشق ، وفي القدس ، ومكة وغيرها ، ولما استقر في بلدة طوس أنشأ إلى جانب داره مدرسة للفقهاء وطلبة العلم ، صرف نفسه إليها ، مع الاشتغال بالأحوال الأخرى ، وكان قد انقطع فترة للعبادة والزهد ، لكنه عاد إلى التدريس والوعظ والافتاء ، وقال : « ماكنت أجوز في ديني أن أقف عن الدعوة ومنفعة الطالبين بالافتاء » ، وقد حق علي أن أبوح بالحق ، وأنطق به ، وأدعو إليه « قال عبدالغافر : « وكان صادقاً في ذلك » (١١) ، وسوف نذكر - فيما بعد - أهم تلاميذه في الفقه ، ونعرض فيما يلي لكتبه وفتاويه .

□ كتب الفزالي الفقهية :

لم يقتصر نشاط الفزالي في الفقه على التدريس ، بل اتجه إلى التأليف والتصنيف ، وشارك في الكتابة ، وكان الفزالي من أخص تلاميذ أمام الحرمين الجويني ، ومن أنجب طلابه ، فلازمه كثيراً ، وجلس بين يديه ، ثم أخذ عنه عدة علوم ، وبدأ بالفتوى والتدريس والتصنيف في حياة أستاذه الجويني ، فعكف على كتاب الجويني « نهاية المطلب في دراية المذهب » وهو أهم كتاب في الفقه الشافعي في ذلك الوقت ، فاختصره في كتابه « البسيط » الذي يقع في عدة مجلدات كبيرة (١٢) ، ولم يقف عند هذا الحد ، بل كان متجاوباً مع الواقع في حب الاختصار ، وفي مراعاة مستويات الطلاب ، وفي تقدير حاجة الباحثين والعلماء ، ومنسجماً مع الوقت بحسب الظروف واختلاف المناسبات ، فاختصر البسيط في كتابه « الوسيط » ويقول في مقدمة الوسيط (١٣) : « وكان تصنيفي البسيط في المذهب مستديهاً همة عالية ٠٠٠ فصنفت هذا الكتاب ، وسميته الوسيط » (١٤) ، ويقع الوسيط في ستة مجلدات ، فاختصره الفزالي أيضاً في كتابه « الوجيز » في جزأين ، وسوف نفرده بالدراسة ، ثم اختصر الفزالي نفسه الوجيز في كتابه « الخلاصة » .

وبذلك تكون كتب الفزالي في الفقه أربعة ، وهي البسيط والوسيط والوجيز والخلاصة ، وهي التي ذكرها شعراً أبو حفص عمر بن عبدالعزیز بن يوسف الطرابلسي ، مشيداً بفضلها ، ومنوهاً بمكانتها ، ومكائنة الفزالي ، فقال :

شيد المذهب حنبر احسن الله خلاصه
في بسيط ووسيط ووجيز وخلاصة

ويضاف الى كتب الغزالي الفقهية وآثاره في المذهب الشافعي أمران :

الأول : كتاب الفتاوى وهي أجوبة عما استفتاه به بعض الفقهاء ، وسماها ابن السبكي .
« الفتاوى » المجموعة المشهورة ، وذتل طرفاً منها (١٥) .

الثاني : إحياء علوم الدين الذي بحث فيه الغزالي كثيراً من أحكام الفقه ، بمنهج خاص ، وأسلوب مستقل ، وكان يهدف فيه الى غير ما يهدف في غيره من كتب الفقه من بيان الحكم الشرعي مع دليله ، أما في « إحياء » فيعرض الى بيان فلسفة الأحكام الشرعية ، والأثر النفسي والروحي لها ، والترغيب بها ، والترهيب من تركها ، وبيان فضائلها الماثورة والمعقولة وأقوال الحكماء والصالحين فيها ، والحكم الشرعية من ايجادها والأحاديث والآيات التي تتعلق بها ، بحيث يثير في النفس العاطفة الجامعة الى التسليم بها ، والالتزام بحدودها ، وعدم الخروج عنها .

□ أهمية كتب الغزالي الفقهية :

تتبعوا كتب الغزالي الفقهية مكانة رفيعة في المذهب الشافعي ، لأنها تمثل عدة حلقات من سلسلة كتب الفقه للمذهب الشافعي ، ابتداء من الامام الشافعي رحمه الله تعالى ، وانتهاء بالكتب المعتمدة في فقه المذهب في عصرنا الحاضر التي يرجع اليها الفقهاء والمفتون والقضاة والعلماء والباحثون لمعرفة الحكم الشرعي في المذهب الشافعي .

وأول حلقات هذه السلسلة تبدأ من كتاب « الأم » للامام الشافعي نفسه ، ثم جاء بعده المزني فاختصر كتاب الأم في كتابه « مختصر المزني » المطبوع على هامش الأم في الأجزاء الخمسة الأولى منها ، ثم جاء امام الحرمين الجويني ، وشرح « مختصر المزني » في كتابه الكبير القيم « نهاية المطلب في دراية المذهب » .

ثم جاءت الحلقات التي صاغها حجة الاسلام الغزالي ، فاختصر « نهاية المطلب » في « البسيط » ثم اختصر البسيط في كتابه الوسيط ثم اختصر الوسيط في كتابه « الوجيز » ثم اختصره في كتابه « الخلاصة » ، فهذه أربع حلقات في سلسلة كتب الفقه للمذهب الشافعي .

وصارت كتب الغزالي الفقهية محط الأنظار ، وانتشرت في حياته ، وتلقاها الطلاب والفقهاء والعلماء بالقبول ، وتداولوها بالتدريس ، وعكفوا عليها بالدراسة والتمحيص ، وتصنيف الشروح والحواشي ، أو الاختصار والتعليقات ، وبينوا في مصنفات كثيرة لغاتها وأحكامها ، وما وقع فيها من خطأ لتنتقيحها ، وما فيها من شائبة لتخليصها ، ولتنبيه الناس المقبلين عليها من المأخذ والهفوات فيها .

ولم تقف سلسلة الفقه الشافعي عند الغزالي وكتبه ، بل بقيت في حركة دائبة في الاتجاه الصحيح الى الامام ، واستمر العمل بها ، واتصلت حلقاتها ، ولكن الجديد في الأمر أنه ظهر الى جانب السلسلة الأصلية حلقات فرعية مهمة وأساسية .

أما السلسلة الأصلية فتابعت تطورها من « الخلاصة » للغزالي فجاء الامام الرافعي ، وهو محقق المذهب وشيخه ، فاختصر « الخلاصة » في كتابه « المحرر » فاختار الأقوال الراجعة ، والآراء المعتمدة ، وصوب الكثير لأراء الغزالي وترجيحاته ، ثم جاء الامام النووي ، وهو المحقق الثاني للمذهب وشيخه ، فاختصر كتاب المحرر في كتابه « منهاج الطالبين » المعروف بالمنهاج ، فأكمل فيه النووي تدقيق المسائل ، وتنقيح المذهب ، وتحقيق الآراء ، وصار كتاب النووي رحمه الله « المنهاج » هو المعتمد عند الشافعية ، وأكب عليه الفقهاء منذ سبعة قرون ، وحتى الآن ، لبيان القول الراجح في المذهب ، وهو القول الذي يفتي به المفتون ، ويحكم به القضاة الشافعية ، وتناول العلماء والفقهاء هذا الكتاب « المنهاج » بالشروح والحواشي والتعليقات ، وهي معظم كتب الشافعية المتداولة في أيدي الناس اليوم ، وطبع كثير منها ، مثل « شرح جلال الدين المحلي » ٨٦٤ هـ وعليه « حاشيتا قليوبي وعميرة » و « مفتي المحتاج » للخطيب الشربيني (٩٩٧ هـ) في أربعة أجزاء كبيرة ، و « تحفة المحتاج » لابن حجر الهيتمي (٩٧٢ هـ) في عشر مجلدات وعليه « حاشيتا الشروانسي والعبادي » ، و « نهاية المحتاج » للشهاب الرملي المعروف بالشافعي الصغير (١٠٠٤ هـ) وعليه « حاشية الشبراملسي » (١٠٨٧ هـ) وحاشية المغربي (١٩٠٦ هـ) في ثمانية أجزاء كبيرة ، وهذه هي سلسلة كتب الفقه على المذهب الشافعي ، ابتداء من الامام الشافعي ، وحتى عصرنا الحاضر .

وظهر الى جانب هذه السلسلة الأصلية حلقات فرعية ، تنطلق من كتب الغزالي الفقهية ، وهذا سبب اهتمامنا بها ، وتعرضنا لها .

فالوسيط للغزالي حاز قصب السبق في كتبه ، وانتشر بين أيدي الطلاب والعلماء ، واشتغل به الناس في الدراسة والتدريس ، يقول الامام النووي رحمه الله عند عرضه لكتب المذهب الشافعي : « واشتهر منها لتدريس المدرسين ، وبحث المشتغلين » المذهب » للشيرازي ، و « الوسيط » للغزالي ، وقدوفر الله الكريم دواعي العلماء من أصحابنا رحمهم الله على الاشتغال بهذين الكتابين ، وما ذلك الا لجلالتهما ، وعظم فائدتهما ، وحسن نية ذينك الامامين ، وفي هذين الكتابين دروس المدرسين ، وبحث المحصلين المحققين ، وحفظ الطلاب الممتنين فيما مضى ، وفي هذه الأعصار ، وفي جميع النواحي والأمصار « (١٦) » .

وقال ملا كاتب جلبلي عن « الوسيط في الفروع » ، « وهو ملخص من بسيطه ، مع زيادات ، وهو أحد الكتب الخمسة المتداولة بين الشافعية ، التي يعول عليها ، كما ذكره النووي في تهذيبه » (١٧) ، ثم ذكر المؤلف أهم الشروح والمختصرات التي انطلقت من « الوسيط » وعدد منها سبعة عشر شرحا ومختصرا (١٨) ، ويضاف اليها كتاب القاضي البيضاوي القيم المفيد « الغاية القصوى في دراية الفتوى » الذي اختصر فيه الوسيط بعبارة دقيقة ، وأسلوب محكم ، وجمل سليمة ، ولغة فصحي ، مع اختيار الأقوال الراجعة ، والآراء المعتمدة في المذهب ، مقرونة بالأدلة والتعليل باختصار وتركيز .

فالوسيط وشروحه ومختصراته تمثل الحلقة الفرعية المستقلة لسلسلة كتب الفقه الشافعي ، وامتدت هذه الحلقة من الوسيط للغزالي .

كما ظهرت حلقة فرعية أخرى مستقلة تمتد من كتاب « الوجيز للغزالي » نكتفي هنا بالإشارة إليها ، وسوف نذكرها تفصيلاً في القسم الثاني من البحث ، وهذه الحلقة الثانية أهم من الأولى ، لأنها انتهت إلى محققي المذهب ، وهما الرافعي والنووي ، وأصبح آخر حلقاتها كتاباً معتمداً ومتداولاً ومقبولاً في المذهب ، وتتلخص هذه الحلقة بأن الامام الرافعي شرح « الوجيز » للغزالي في كتابه المشهور الكبير « فتح العزيز في شرح الوجيز » وجاء الامام النووي رحمه الله فاختصر كتاب « فتح العزيز » في كتاب « روضة الطالبين » الذي طبع كاملاً في دمشق ، في اثني عشر جزءاً ، وهو كتاب معتمد في المذهب ، وهو اختصار وترتيب وتنقيح لشرح الوجيز .

□ تلاميذ الغزالي في الفقه :

لم تقتصر شخصية الغزالي الفقهية على الافتاء والتصنيف ، بل كانت قبل ذلك وبعده تتمثل في التدريس والمناظرات الشفهية والمجادلات الدائمة والفتاوى المستمرة في بيان الأحكام الشرعية على التلاميذ والطلاب الذين جلسوا بين يديه ، وتفقهوا عليه ، ونهلوا من معينه ، وانتسبوا إلى المدارس التي يؤمها أو يقوم عليها ، حتى صار طلابه فقهاء وأئمة في حياته ، وامتداداً له بعد وفاته ونكتفي هنا بذكر أشهر تلاميذه في الفقه ، لبيان الصورة الكاملة عن آثار الغزالي الفقهية ، ونقتبس ترجمة مختصرة لكل منهم من « طبقات الشافعية الكبرى » .

- ١ - إبراهيم بن محمد بن نبهان بن مَحْرُز ، أبو إسحاق الفنوي الرقي ، الصوفي ، تفقه على حجة الاسلام الغزالي ، وكتب الكثير من تصانيفه ، وتوفي سنة ٥٤٣ هـ .
- ٢ - الحسين بن نصر بن محمد بن الحسين ، أبو عبدالله ، ابن خميس الجهني الكمبي ، من أهل الموصل ، تفقه على الغزالي ، وتوفي سنة ٥٥٢ هـ .
- ٣ - خلف بن أحمد ، من أصحاب الغزالي ، وتوفي قبله ، وله « شرح مشكل الوسيط » ، وله عنه « تعليقة » .
- ٤ - رستم بن سعد بن سَلَمَك الخواري ، أبو الوفا بن أبي هاشم ، قاضي خوار الري ، ورد بغداد في أيام الغزالي ، وتفقه عليه ، ولد سنة ٤٦٤ هـ ، ولم يذكر ابن السبكي تاريخ وفاته .
- ٥ - سعد الخير بن محمد بن سهل بن سعد ، أبو الحسن الانصاري المغربي الأندلسي ، المحدث ، رحل إلى أن دخل الصين ، وسكن بغداد ، وتفقه بها على الغزالي ، توفي سنة ٥٤١ هـ .
- ٦ - سميد بن محمد بن عمر بن منصور ، الامام أبو منصور ابن الرزاز ، من كبار أئمة بغداد فقهاً وأصولاً وخلافاً ، تفقه على الغزالي ، وتوفي سنة ٥٣٩ هـ .
- ٧ - شافع بن عبدالرشيد بن القاسم ، أبو عبدالله الجيلي ، من أئمة الفقهاء ، تفقه على إلكيا الهراسي وأبي حامد الغزالي ، وتوفي سنة ٥٤١ هـ .

٨ - عامر بن دُعَش بن حصن بن دُعَش ، أبو محمد الانصاري ، من أهل السويداء بالشام ، رحل الى بغداد ، وتفقه على الغزالي ، توفي سنة ٥٣١ هـ .

٩ - عبدالرحمن بن علي بن أبي العباس النيمى ، الموفقى ، المعروف بالباربازي ، كان فقيهاً فاضلاً عارفاً بالمذهب ، مناظراً ورعاً ، يؤم الناس ويخطب بهم ، خرج الى طوس ، وأقام عند أبي حامد الغزالي مدة ، توفي سنة ٥٤٢ هـ .

١٠ - عبدالكريم بن علي بن أبي طالب ، الأستاذ أبو طالب الرازي ، تلميذ الغزالي ، وتفقه في بغداد على الغزالي وإلكيا الهراسي ، وكان السرازي يحفظ كتاب « الاحياء » للغزالي ، وكان صالحاً ديناً ، توفي سنة ٥٢٢ هـ .

١١ - عبدالواحد بن الحسن بن محمد بن اسحاق بن ابراهيم بن مخلد ، أبو الفتح الباقرجي ، من أولاد المحدثين ، كان فقيهاً أديباً ، استلم تدريس النظامية ببغداد مدة ، تفقه على إلكيا الهراسي ببغداد ، وعلى أبي حامد الغزالي ، توفي سنة ٥٥٣ هـ .

١٢ - علي بن سمادة ، أبو الحسن الجهني الموصل السراج ، أحد علماء الموصل ، كان اماماً ورعاً عاملاً بعلمه ، تفقه في الجزيرة ، وارتحل الى بغداد ، وعلق « التعليقة » عن أبي حامد الغزالي ، توفي سنة ٥٢٩ هـ بالموصل .

١٣ - علي بن محمد بن حمثوية بن محمد بن حمثويه ، أبو الحسن ابن أبي عبدالله الصوفي ، صعب الامام أبي حامد الغزالي بطوس ، وتفقه عليه ، توفي سنة ٥٩٣ هـ .

١٤ - علي بن المسلم بن محمد بن علي بن الفتح أبو الحسن السلمي ، ألفقيه الفرضي جمال الاسلام أحد مشايخ الشام الأعلام ، تفقه على الغزالي ، ولازمه مدة مقامه بدمشق ، وهو الذي أمره بالتصديق للتدريس والإفتاء بعد موت أستاذه نصر المقدسي ، وكان الغزالي يثنى على علمه وفهمه ، وحكى أن الغزالي قال بعد خروجه من الشام : « خلفت بالشام شاباً ، ان عاش كان له شأن » ، يعني جمال الاسلام ، فكان كما تفرد فيه ، وكان جمال الاسلام مدرساً بالزاوية الغزالية (١٩) بدمشق مدة ، وكان عالماً بالفقه والتفسير والأصول والتذكير والفرائض والحساب ، توفي سنة ٥٣٠ هـ .

١٥ - علي بن المطهر بن مكي بن مقلص ، أبو الحسن ، الدينوري ، كان من تلامذة حجة الاسلام أبي حامد الغزالي ، وتفقه عليه ، توفي سنة ٥٣٣ هـ .

١٦ - عمر بن محمد بن عكرمة الجزري ، الشيخ أبو القاسم ابن البزري ، امام جزيرة ابن عمر ومفتيها ومدرسها ، تفقه على الغزالي وغيره ، وكان ينعت بزين الدين جمال الاسلام ، وكان من أعلام المذهب وحفاظه ، توفي سنة ٥٦٠ هـ .

١٧ - محمد بن يحيى بن منصور ، محيي الدين ، أبو سعيد النيسابوري ، الامام المعظم الشهيد ، تلميذ الغزالي ، تفقه عليه ، وبه عرف ، وشرح كتاب أستاذه « الوسيط في الفروع » وسمي شرحه المحيط ، ويقع في ستة عشر مجلداً ، ويقول صاحب كشف الظنون : « وأوقفه في المدرسة الصلاحية في جوار الشافعية » (٢٠) .

١٨ - مروان بن علي بن سلامة بن مروان الطنزي (قرية من ديار بكر) ، أبو عبدالله ، ورد بغداد وتفقه بها على الغزالي وغيره ، توفي سنة ٤٥٠ هـ .

١٩ - نصر الله بن محمد بن عبدالقوي ، الشيخ أبو الفتح المصيصي ، ثم اللاذقي ، ثم الدمشقي ، الامام في الفقه والأصول والكلام ، توفي سنة ٥٤٢ هـ ، قال ابن السبكي : « وقد وقفت له على مسائل سألها للامام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي ، الأسئلة من خط نصر الله ، والأجوبة من خط الغزالي (٢١) » .

٢٠ - نصر الله بن منصور بن سهل الجنزي ، أبو الفتح الدويني (بلدة من أذربيجان) ، كان فقيهاً صالحاً ، مستوراً ، تفقه ببغداد على أبي حامد الغزالي ، ومات سنة ٥٤٦ هـ ببلخ (٢٢) .

هؤلاء أهم تلاميذ الامام الغزالي في الفقه ، الذين تفقهوا به ، ونبغوا في حياته ، وبعد وفاته ، أما عدد تلاميذه الكامل الذين أخذوا عنه في طوس ونيسابور وبغداد والشام فيصلون الى الآلاف ، كما أن تلاميذه الذين نهلوا من كتبه ، ورشقوا من علومه ، واستفادوا من مصنفاته ، وعكفوا على دراستها وشرحها واختصارها والتعليق عليها ، فانهم يصلون الى الملايين طوال القرون التسعة الماضية من وفاته حتى الان ، وسيبقى الغزالي الى المستقبل ، وحتى يرث الله الأرض ومن عليها ، استاذاً للمسلمين ومعلماً لهم ، وفقيهاً علماً ، لا يستغنى عن كتبه دارس أو فقيه أو باحث أو مجتهد .

□ ثناء العلماء على الغزالي الفقيه :

كانت شخصية الغزالي الفقيه جذابة للناس ، وفذة بين العلماء ، ومؤثرة في نفوس الطلاب ، وظهرت آثار شخصيته في الافتاء والتدريس والتصنيف ، ولذلك أثنى عليه العلماء ثناء عاتراً ، وبينوا فضله ، وأشادوا بجهوده ، وعكفوا على كتبه التي خلدت ذكره ، ونحن نقتبس طرفاً من أقوال العلماء فيه لتوضيح ذلك .

قال عنه تلميذه الامام محمد بن يحيى : الغزالي هو الشافعي الثاني .

وقال أسعد الميهني : لا يصل الى معرفة علم الغزالي وفضله الا من بلغ ، او كاد يبلغ ، الكمال في عقله (٢٣) .

وعدد ابن السبكي كتبه وقال : « له في المذهب الوسيط والبسيط ، والوجيز والخلاصة » (٢٤) .

وقال ابن عساكر : « كان إماماً في الفقه مذهباً وخلاقاً » (٢٥) ، وقال أيضاً : « وجدد المذهب في الفقه ، فصنف فيه تصانيف ، وسبك الخلاف فحرر فيه أيضاً تصانيف ، وعلت حشمته ودرجته في بغداد ، حتى كان تغلب حشمته الأكابر والأمراء ودار الخلافة » وقال أيضاً : « انه لم يخلف مثله بعد » (٢٦) .

وقال ابن النجار عنه : « إمام الفقهاء على الإطلاق ، ورباني الأمة بالاتفاق ، ومجتهد زمانه ، وعين وقته وأوانه ، ومن شاع ذكره في البلاد ، واشتهر فضله بين العباد ، واتفقت الطوائف على تبجيله وتعظيمه ، وتوقيره وتكريمه ، وخالفه المخالفون ٠٠ ، وسارت مصنفاته في الدنيا مسير الشمس في البهجة والجمال ، وشهد له المخالف والموافق بالتقدم والكمال » (٢٧) ، حتى وصلت كتبه في حياته إلى المغرب ، وأمر السلطان علي بن يوسف بن تاشفين بحرقها لما فيها من فلسفة (٢٨) ٠

وذكر الإمام فخر الاسلام أبو بكر الشاشي « أن الغزالي لما ولي درس النظامية ببغداد اجتمع عليه الفقهاء » (٢٩) ، وقال الامام المازري المالكي : « هو أعرف بالفقه منه بأصوله » (٣٠) ٠ ولما مات الغزالي رثاه الأديب ، أبو المظفر محمد الأبيوردي الشاعر المشهور ، بقصيدة ، منها قوله :

مضى وأعظم مفقود فجعت به من لا نظير له في الناس يغلفه

كما رثاه الامام اسماعيل الحاكمي متمثلاً بقول أبي تمام من قصيدة مشهورة ، منها :

عجبت لصبري بعمده وهو ميت وكنت أمراً أبكي دماً وهو غائب

على أنها الأيام قد صرن كلها عجائب حتى ليس فيها عجائب (٣١)

القسم الثاني : التعريف بكتاب الوجيز

يتبين مما سبق أن كتاب الوجيز يمثل حلقة من سلسلة كتب المذهب الشافعي ، وأن الغزالي نال شهرة واسعة بكتبه الفقهية ، وأن شخصية الغزالي المشهورة فتحت المجال أمام انتشار كتبه ، وأن كتبه تلقاها العلماء بالقبول ، وعكفوا عليها بالدراسة والتدريس ٠

ولعل أكثر كتب الغزالي الفقهية انتشاراً ومعرفة هو « الوجيز » لأنه حوى ما تضمنته الكتب الأخرى ، وجمع آراء الفقه الشافعي ، ولأنه مختصر من جهة ، ومتوسط الحجم من جهة ثانية ، كما سنرى في منهجه وخطته ، ويسهل حفظه ودراسته من جهة ثالثة ٠

□ اسم الكتاب ونسبته إلى الغزالي :

اشتهر اسم هذا الكتاب بالوجيز في كل مكان وزمان ، وذكره الغزالي بالنص في مقدمته ، فقال : « أما بعد : فاني متعفك أيها السائل المتلطف ، والحريص المتشوف بهذا « الوجيز » الذي اشتدت إليه ضرورتك واعتقارك ، وطال في نيته انتظارك » (٣/١) ٠

وأجمعت كتب المراجع والمصادر والتاريخ ، وكتب الفهارس والمؤلفين ، على نسبة هذا الكتاب للغزالي ، وأوضح دليل على ذلك أن تلاميذه تلقوه عنه ، وأن العلماء والفقهاء أخذوه عنه ، وشرعوا في شروحه ، والتعليق عليه ، مما لا يدع مجالاً للشك في صحة هذا الكتاب ، ونسبته إلى الامام الغزالي ٠

□ نشر الكتاب وطبعه :

يعتبر هذا الكتاب من المطبوعات الأولى في العصر الحاضر ، فقد نشر منذ تسعين سنة تقريباً ، وطبع بعنوان « الوجيز في فقه مذهب الامام الشافعي » بمطبعة الآداب والمؤيد بمصر سنة ١٣١٧ هـ ، وجاء الكتاب في جزأين من الحجم الكبير ، ويقع الأول منهما في ٢٩٦ صفحة ، ويلحقها عشر صفحات للفهرس ، ويقع الجزء الثاني في ٢٩٥ صفحة ، ويتبعها تسع صفحات لفهرسه ، وشاعت هذه الطبعة بين الطلاب والعلماء وانتشرت في الأسواق ، حتى نفذت ، وأصبحت نادرة أو مفقودة .

ثم قامت دار المعرفة للطباعة والنشر ، ببيروت - لبنان ، بتصوير الطبعة الأولى ، وتوفيرها في أسواق عام ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م ، فمادت الحياة الى الكتاب من جديد .

□ منهج الغزالي في الوجيز :

الوجيز كتاب مختصر في فروع الفقه الشافعي ، وحدد الغزالي منهجه فيه ، فقال : « بعد أن مخضت لك فيه جملة الفقه ، فاستخرجت زبدته ، وتصفت تفاصيل الشرع ، فانتقيت صفوته وعمدته ، وأوجزت لك المذهب البسيط الطويل ، وخففت عن حفظك ذلك العبء الثقيل ، وأدمجت جميع مسائله بأصولها وفروعها بالفاظ محررة لطيفة ، في أوراق معدودة خفيفة ، وعبيت فيها الفروع الشوارد ، تحت معاهد القواعد ، ونهت فيها بالرموز على الكنوز ، واكتفيت عن نقل المذاهب والوجوه البعيدة بنقل الظاهر من مذهب الامام الشافعي المطلبى رحمه الله ، ثم عرفتكم مذهب مالك وأبي حنيفة والمزني والوجوه البعيدة للأصحاب بالعلامات والرقوم المرسومة بالحرمة فوق الكلمات » (٣/١) .

ويمكننا استخلاص منهج الغزالي في « الوجيز » بالأمور التالية :

١ - الوجيز مختصر من كتاب الغزالي « الوسيط » الذي اختصره أيضاً من « البسيط » وزاد عليهما فيه بعض الأمور ، ويقع الوجيز الى سدس كتاب « الوسيط » ويذكر في « الوجيز » الأحكام الفقهية ، والفروع الجزئية في المذهب الشافعي ، مع الدليل والتعليل باختصار شديد ، مكتفياً - في الغالب - بنقل الظاهر من المذهب ، أي القول الراجح فيه .

٢ - لم يلتزم الغزالي بالمبدأ الأول السابق في كتابه ، بل ذكر الأقوال المتعددة لأصحاب الامام الشافعي ، والوجوه البعيدة لعلماء المذهب ، ويظهر من مطالعة الكتاب أنه اقتصر على قولين فقط ، أو وجهين ، ويندر - في بعض الأحيان - أن يذكر قولاً ثالثاً فأكثر ، أو وجهاً ثالثاً فأكثر .

٣ - جمع الغزالي في « الوجيز » الفروع الفقهية - ما أمكن - في قواعد كبرى ، وأدخل الفروع الجزئية ، والأحكام التفصيلية تحت قاعدة كلية وضوابط عامة .

٤ - استعان الفزالي بالقواعد الفقهية المقررة في الاستدلال والتعليل ، فمن ذلك القاعدة الفقهية : « اليقين لا يزول بالشك » التي علل بها الموضوع (١٦/١) ، والقاعدة الفقهية الأصولية : « تجب الصلاة بأول الوقت وجوباً موسعاً » (٣٣/١) .

٥ - تضمن الكتاب بيان مذهب الامام مالك وأبي حنيفة ، مع الاقتصار على بيان الموافقة والمخالفة بالمذهب الشافعي ، وبدون أدلة أو مناقشة أو ترجيح ، واكتفى بوضع العلامات والرقوم المرسومة بالحبرة فوق الكلمات ، وعند طباعة الكتاب استبدل الناشر هذه العلامات الحمراء برسم الحروف بين قوسين بعد الكلمة ، لا فوقها ، فاليم علامة لمالك ، والهام علامة لأبي حنيفة ، والزاي علامة للمزني . وهذا يدل على مخالفة هؤلاء أو أحدهم للقول المذكور في المذهب ، معتمداً في ذلك على اختصاصه بعلم الغلاف الذي يحرف في وقتنا الحاضر بالفقه المقارن ، فان لم يضع الإشارة أو العلامة ، فيكون الحكم الشرعي محل وفاق ، ولم يشر الى مذهب الامام أحمد بن حنبل على عادة الفقهاء والعلماء في ذلك الزمن ، لأن مذهب الامام أحمد لم يتقرر ويتحرر ويتبلور حينئذ .

٦ - ذكر الفزالي آراء الأصحاب تارة بلفظه « وجه » وتارة يصرح باسم صاحب الوجه كابن سريج والقفال والمزني .

٧ - يبدأ الفزالي الكتاب ، والباب ، والفصل ، أحياناً بالنصوص الواردة في الموضوع من القرآن والسنة ، وقد يبدأ الكتاب أو الباب أو الفصل بالتقسيم والتفريع ، لتوضيح الخطة التي سيسير عليها (مثاله ١٥٩/١) .

□ أسلوب الفزالي في الوجيز :

الفزالي ذو باع طويل في اللغة والمفردات والتراكيب ، وله أسلوب رفيع في التأليف والكتابة ، وصفه عبدالغافر فقال : « كان يؤلف الخطب ، ويشرح الكتب بالمبارات التي تمجز الأدباء والفصحاء عن أمثالها » (٣٢) ، وكانت لغته العربية الفصحى في التدريس والخطابة والوعظ والتذكير والتصنيف ، فمارس الاشتغال بها في جميع المجالات ، وسما في استعمالها في كل مكان .

ويحدد الفزالي أسلوبه في « الوجيز » فيقول : « كل ذلك حذراً من الاطناب ، وتنحية للقشر عن اللباب ، فتحرر الكتاب مع صفر حجمه ، وجزالة نظمه ، وبديع ترتيبه ، وحسن ترصيمه وتهذيبه ، حاوياً لقواعد المذهب مع فروع غريبه » (٤/١) ، وهذا الأسلوب الأدبي لم يمنع الفزالي من الاحتفاظ بالمصطلحات الفقهية ، والتقيد بالمدلولات الشرعية ، فكان يستعملها ويشرح معناها ، ويبين المقصود منها ، ويحدد دلالتها ، وهذا أسلوب منطقي عقلي ، لأن الحكم على الشيء فرع من تصوره ، مثل لفظة الافتراض في

الصلاة (٤٤/١) ولفظة التورك في الجلوس (٤٥/١) ، وتعريف التفليس (١٧٠/١) ،
وتعريف المرضة (١٠٥/٢) ، وتعريف المسر والموسر (١١٠/٢) ، وتعريف الأدم
(١١٠/٢) .

□ ترتيب الوجيز :

يتضمن الوجيز جميع الأحكام الفقهية في الشريعة الإسلامية ، ورتب الغزالي هذه
الأحكام ترتيباً فقهياً ، أي على أبواب الفقه ، وحسب المناوين الفقهية ، فبدأ بالطهارات ،
وانتهى بكتاب العتق والتدبير والكتابة للعبيد وعتق أمهات الأولاد .

وقسم الغزالي هذه الموضوعات تقسيماً واضحاً إلى أربع وسبعين كتاباً ، في الجزء
الأول اثنان وأربعون كتاباً ، ثم جاءت الكتب على ثلاثة أصناف :

الصنف الأول : يشمل الكتب الصغيرة ، وهي التي ذكر فيها الأحكام الفقهية مباشرة
بعد العنوان ، مثل كتاب صلاة الخوف وقت الحرب (٦٦/١) وكتاب صلاة الميدين
(٦٩/١) وكتاب صلاة الخسوف (٧١/١) وكتاب صلاة الاستسقام (٧٢/١) وكتاب
الشركة (١٨٦/١) وكتاب العارية (١٠٣/١) وكتاب الجمالة (٢٤٠/١) وكتاب أحياء
الموات (٢٤١/١) وكتاب الوديعة (٢٨٤/١) وكتاب الكفارات (٨١/٢)
وكتاب الضحايا (٢١١/٢) وكتاب النذور (٢٣٢/٢) .

الصنف الثاني : ويشمل الكتب الوسطى ، وقد قسمها إلى فصول ، مثل كتاب صلاة
الجماعة (٥٥/١) وكتاب الاعتكاف (١٠٥/١) وكتاب الهبة (٢٤٩/١) وكتاب
الفرائض (٢٦٠/١) وكتاب القسم والنشوز (٣٦/٢) وكتاب الرجمة (٧٠/٢)
وكتاب الصيد والذبائح (٢٠٥/٢) وكتاب الأطمعة (٢١٥/٢) .

الصنف الثالث : ويحوي الكتب المطولة ، وهي الغالبة ، وقد قسم الكتاب إلى أبواب
مثل كتاب الضمان (١٨٢/١) وكتاب الوكالة (١٨٨/١) وكتاب الإقرار (١٩٤/١)
وكتاب اللقطة (٢٥٠/١) وكتاب الأيلاء (٧٢/٢) وكتاب الظهار (٧٨/٢) وكتاب
السير (١١٦/٢) وكتاب الإيمان (٢٢٣/٢) ، وقد يقسم الأبواب الأكثر طولاً إلى فصول
مثل كتاب الصلاة (٣٢/١) وكتاب الحج (١٠٨/١) وكتاب النكاح (٢/٢) وكتاب
الطلاق (٥٠/٢) وكتاب أدب القضاء (٢٣٧/٢) .

فالكتاب الوجيز مقسم إلى كتب وأبواب وفصول ، وتحت كل فصل مسائل فقهية
متنوعة ، فإن كانت المسألة تتفرع إلى عدة أمور وضع لها عنواناً « فروع » وإن كان الفرع
مستقلاً عما قبله وضع له عنواناً منفرداً « فرع » (٢٤٦/٢) (٢٤٥/٢) (٥٣/١) .

وهذا هو التقسيم الرئيس لكتاب الوجيز ، ولكن الإمام الغزالي استعمل تقسيمات
أخرى كثيرة في إطار التقسيم الأصلي السابق .

– منها تقسيم الأحكام الشرعية موضوعياً الى المقدمات والمقاصد واللواحق ، ففي كتاب الطهارة قسمه الى المقدمات (٤/١ – ١١) ويشمل المياه الطاهرة ، والمياه النجسة ، والأواني ، والى المقاصد (١١/١ – ٣١) ويشمل صفة الوضوء والغسل والتيمم وغيرها ، وفي كتاب الحج قسمه الى المقدمات (١٠٨/١) وبحث فيها الشرائط والمواقيت ، والى المقاصد (١١٤/١) وبحث فيها وجوه أداء النسكين وأعمال الحج ، والى اللواحق (١٣٠/١) وتضم موانع الحج ودماء الكفارة فيه .

– ومنها تقسيم الكتاب الواحد الى أقسام بمنوان القسم الأول والقسم الثاني ، ففي كتاب النكاح خمسة أقسام ، القسم الأول في المقدمات (٢/٢) وعرض فيها خصائص رسول الله ﷺ وحكم النكاح التكليفي ، والنظر الى المخطوبة وحكم الخطبة التكليفي ، والخطبة عند الخطبة ، والقسم الثاني في الأركان (٣/٢) والقسم الثالث في الموانع (١٠/٢) والقسم الرابع في موجبات الخيار في عقد النكاح (١٨/٢) والقسم الخامس في فصول متفرقة (٢١/٢) ويدخل فيها ما يحل للزوج ، وأعطاف الأب وغير ذلك ، وفي كتاب العدة قسمه الى ثلاثة أقسام ، القسم الأول في عدة الحرائر والاماء (٩٣/٢) والقسم الثاني في عدة الوفاة والسكنى (٩٩/٢) والقسم الثالث في الاستبراء (١٠٢/٢) ، وفي كل قسم أبواب وفصول كما سبق ، وفي كتاب الديات قسمه الى أربعة أقسام ، القسم الأول في الواجب (١٣٩/٢) وفيه بابان في النفس وفيما دون النفس ، والقسم الثاني في موجب الدية (١٤٨/٢) والقسم الثالث فيمن عليه الدية (١٥٣/٢) والقسم الرابع في غرة الجنين (١٥٦/٢) وألحق بهذه الأقسام باباً آخر بعنوان « باب كفارة القتل » (١٥٨/٢) .

– ومنها أنه كان في بعض الأحيان يقسم الكتاب الى شطرين ، ففي كتاب الطلاق قسمه الى شطرين ، الشطر الأول في عموم حكم الطلاق (٥٠/٢) والشطر الثاني في التعليقات (٦٤/٢) ، وفيه ستة فصول وقسم خاص للفروع (٦٨/٢) .

– ومنها أن يقسم الكتاب الى فنون ، ففي كتاب الجراح ، الفن الأول في الموضوعات العامة عن موجبات القصاص (١٢١/٢) والفن الثاني في حكم القصاص الواجب (١٤٣/٢) .

– ومنها تقسيم الكتاب الواحد الى النظر في أمور ، ويمدد النظر الأول والثاني وهكذا ، ففي كتاب دعوى الدم قال : « والنظر فيه في ثلاثة أمور ، النظر الأول في الدعوى » (٢/١٥٨) ، النظر الثاني في المشامة (١٥٨/٢) النظر الثالث في إثبات الدم بالشهادة (١٦٢/٢) .

وأخيراً كان يضع في آخر كل كتاب تقريباً فرعاً أو فرعاً أو خاتمة (٤/١) (٤٩/١) (١٠٥/٢) (١٠٨/٢) .

والخلاصة أن كتاب الوجيز يمتاز بحسن الترتيب ودقة التنظيم ، وأن الغزالي كان في مطلع كل كتاب يرسم الخطة الواضحة التي سيسير عليها ، مثل قوله في أول كتاب الجراح : (القتل كبيرة ، يتعلق بها الكفارة أو الدية ، والنظر في القصاص في النفس والطرف ، ومن النفس في الموجب والواجب ، والموجب للقصاص الثلاثة أركان » (١٢١/٢) ثم يبدأ بالشرح حسب هذه الخطة التي رسمها ، لكن الغزالي كان يلجأ إلى الاختصار ، فيفصل عند الترتيب والتقسيم عنوان « القسم الأول » أو « الفن الأول » ، ويذكره في « القسم الثاني » أو « الفن الثاني » مشيراً بذلك إلى الأول ، كما كان يحذف كلمة « الأول » اختصاراً ، ومكتفياً بالتقديم ، فيقول ، والنظر في أمور الأول ، ثم يقول : النظر الثاني ، وفي الكتاب الواحد أو الباب الواحد ، أو الفصل الواحد يلجأ الغزالي إلى التقسيم المتنوع السابق .

وهكذا يكثر الغزالي في الترتيب والتقسيم والتبويب لرسم للقارئ صورة واضحة عن البحث ، وينير له الطريق ، ويوضح له الموضوع ، ويساعده على الربط والاحكام ، يأخذ بلبابه إلى الفهم والحفظ والاستيعاب ، مما يوجب الوعي الكامل ، والانتباه الدائم في القراءة والمطالعة ، والا ضاع القارئ في هذه الطرق والدروب .

□ الفاظ الترجيح :

رسم الغزالي منهجه في المقدمة بأنه سيكتفي في هذا الكتاب « الوجيز » بنقل الظاهر عن مذهب الامام الشافعي » (٣/١) ، وهذا يعني أنه يختصر الأحكام الفقهية الواسعة ، وأنه سيقصر على القول بالراجح في المذهب ، وقد استعمل الغزالي عدة ألفاظ شرعية ومصطلحات فقهية تحقق له هذا الهدف ، وتخدم القارئ لمعرفة الراجح مع الإشارة إلى أصله ومصدره ، وما يقابل ذلك من أقوال ووجه وخلاف في المذهب ، مميّزاً في ذلك بين الأقوال والآراء التي قالها الامام الشافعي ، وبين الاجتهادات التي وصل إليها أصحابه وأتباعه العلماء في المذهب .

ونريد أن ننبه سلفاً أن معظم هذه المصطلحات وألفاظ الترجيح كانت مستعملة في كتب الفقه للمذهب الشافعي ، وكان لها مدلولات معينة ومحددة ، ولكنها لم تحظ بدرجة القبول الكامل ، والاستعمال الشائع عند جميع المصنفين والعلماء ، إلى أن جاء الامام النووي رحمه الله تعالى فحصرها ، وحدد معانيها ، والتزم بها ، وسار عليها العلماء بعده في شرح كتبه ، وفي التصنيفات المستقلة ، وسوف نورد هذه الألفاظ والمصطلحات ونبين معناها المتفق عليه ، والمقرر كاملاً بعد الغزالي ، ثم نشير إلى عبارات الغزالي التي استخدم فيها هذه الألفاظ والمصطلحات ، مع أنه لم يحدد مقصوده منها ، ولم يحدد معناها في مقدمته ، لذلك ننقلها حرفياً عن الامام النووي ، ثم نفصل كل واحدة من كتاب الغزالي « الوجيز » .

قال النووي في « الروضة » : « وحيث أقول : على الجديد ، فالقديم خلافه ، أو القديم ، فالجديد خلافه ، أو : على قول أو وجه فالصحيح خلافه ، وحيث أقول : على

الصحيح أو الأصح فهو من الوجهين ، وحيث أقول : على الأظهر ، أو : المشهور ، فهو من القولين ، وحيث أقول : على المذهب فهو من الطريقتين أو الطرق ، وإذا ضمت الخلاف : قلت على الصحيح ، أو المشهور ، وإذا قوي ، قلت : على الأصح ، أو الأظهر « (٣٣) » .

ويقول النووي في « المجموع » : « فالأقوال للشافعي ، والأوجه لأصحابه المنتسبين إلى مذهبه يخرجونها على أصوله ، ويستنبطونها من قواعده ، ويجتهدون في بعضها وإن لم يأخذوه من أصله ٠٠ ، ثم قد يكون القولان (للشافعي) قديمين ، وقد يكونان جديدين ، أو قديماً وجديداً ، وقد يقولهما في وقت ، وقد يقولهما في وقتين ، وقد يرجح أحدهما ، وقد لا يرجح ، وقد يكون الوجهان (للأصحاب) لشخصين ، ولشخص ، والذي لشخص ينقسم كاتقسام القولين » .

ويقول أيضاً : « وأما الطرق فهي اختلاف الأصحاب في حكاية المذهب ٠٠٠ وقد يستعملون الوجهين في موضع الطريقتين وعكسه ٠٠ ، وإنما استعملوا هذا لأن الطرق والوجوه تشترك في كونها من كلام الأصحاب » .

ويقول النووي أيضاً : « كل مسألة فيها قولان للشافعي رحمه الله قديم وجديد ، فالجديد هو الصحيح ، وعليه العمل ، لأن القديم مرجوع عنه ، واستثنى جماعة من أصحابنا نحو عشرين مسألة أو أكثر ، وقالوا يفتى فيها بالقديم » (٣٤) .

ويحدد النووي هذه المصطلحات والألفاظ للترجيح بدقة متناهية ، وعبارة دقيقة ، فيقول :

« فحيث أقول : فمن القولين أو الأقوال (للشافعي) ، فإن قوي الخلاف قلت الأظهر ، والا فالمشهور ، وحيث أقول : الأصح أو الصحيح ، فمن الوجهين أو الأوجه (للأصحاب المنتسبين للشافعي) ، فإن قوي الخلاف قلت : الأصح ، والا فالصحيح ، وحيث أقول : المذهب فمن الطريقتين أو الطرق (من حكاية الأصحاب لأراء المذهب ، ويفيد ذلك أن المفتى به والراجح هو ما عبر عنه بالمذهب) ، وحيث أقول النص ، فهو نص الشافعي رحمه الله ، ويكون هناك وجه ضعيف أو قول مخرج ، وحيث أقول : الجديد فالقديم خلافه ، أو في قول قديم فالجديد خلافه ، وحيث أقول : وقيل كذا فهو وجه ضعيف ، والصحيح أو الأصح خلافه ، وحيث أقول : وفي قول كذا فالراجح خلافه » (٣٥) .

وسوف نستخرج مصطلحات فقهاء الشافعية في الترجيح من هذه النصوص السابقة ، ونقارن بينها وبين الاستعمال المقصود للغزالي في « الوجيز » وغيره من كتبه الفقهية ، والشروح والمختصرات لها (٣٦) .

١ - القديم : هو ما قاله الإمام الشافعي قبل انتقاله إلى مصر ، سواء قاله في العراق أم في الحجاز ، وسواء رجع عنه الشافعي أم لا ، وعند التعبير عن القول بالقديم

فيدل على وجود قول آخر يقابله في الجديد ، والجديد هو الراجح الا
استثناء في بضع عشرة مسألة .

٢ - الجديد : هو القول الذي قاله الامام الشافعي في مصر تصنيفاً أو افتاء ، وعند التعبير
بالجديد يفهم وجود قول قديم ، والجديد هو الصحيح الراجح ، وعليه العمل
والفتوى ، وهذا الاستعمال متفق عليه في كتب الفقه الشافعي ، وعليه مشى
الغزالي ، وهذه بعض الأمثلة من نصوص الغزالي في « الوجيز » : « ولا يملك
العبد بتملك السيد (خلافاً لما لك) على القول الجديد » (١٥٢/١) ،
« فبيع الفضولي مال الغير لا يقف على اجازته على المذهب الجديد » (١/١)
(١٣٤) ، « اقرار البالغة مقبول في الجديد ان اضافت التزويج الى الولي
وصدقها » (٥/٢) ، « ولا يتقرر (المهر) بالخلوة على الجديد »
(٢٦/٢) .

٣ - القول : هو الرأي الاجتهادي للامام الشافعي نفسه ، ويمبر عن رأيه بالقول ، تمييزاً
عن « الوجه » للأصحاب ، وهذا اصطلاح متفق عليه في كتب الفقه الشافعي ،
وسار عليه الغزالي أيضاً ، فقال : « والبداءة بتسليم الصداق على قول :
وفي قول لا بداءة ، بل يجبران . » ، وعلى قول ثالث لا يجبران ، بل يبدأ
من أراد أخذ الموض » (٢٦/٢) ، ويقول الغزالي عند فساد تسمية المهر
في عقد النكاح : « وذلك يوجب الرجوع الى مهر المثل على قول : والى قيمة
المذكور على قول » (٢٧/٢) ، وفي هذين المثالين ذكر القولين وأكثر ، ولم
يرجع أحدهما ، وقد يرجح أحد القولين ، فيقول « أظهر القولين » (١/١)
(١٣٣) ، أو « أسد القولين » (١٣٤/١) ، أو « أقوى القولين » (١/١)
(١٣٤) ، أو « أصح القولين » (١٣٥/١) ، أو « أقيس القولين » (١/١)
(١٥٩) ، وقد يذكر القول الضعيف المرجوح ، فيقول : « أضعف القولين »
(٦/٢) .

٤ - الوجه : هو الرأي الاجتهادي لأصحاب الامام الشافعي ، وهم المنتسبون اليه في أصول
المذهب عامة ، ويقومون بالاجتهاد أو تخريج الوجوه على القواعد
الأصولية التي رسمها الامام ، وقد استعمل الغزالي هذا الاصطلاح بهذا
المعنى ، فقال : « في لبن البكر (في الارضاع) وجه أنه لا يؤثر » (١٠٥/٢) ،
« وصرح الغزالي بذلك في مقدمته » وجه أو قول بعيد مخرج للأصحاب » (٤/١) ،
وهذا يدل على وجود قول معتمد في المذهب يخالف الوجه ، وقد يذكر الغزالي
الوجهين مع ترجيح أحدهما كقوله « أسد الوجهين » (١٣٣/١) ، وقوله
« أقيس الوجهين » (١٣٣/١) و « أصح الوجهين » (١٠٦/٢) وقوله « أشبه
الوجهين » (١٥٨/١) ، وقد يذكر الوجهين ولا يرجح أحدهما ، فيقول :
« أحد الوجهين » (١٣٣/١ ، ١٣٤) ، (٧/٢) ، وقد يذكر ثلاثة وجوه
دون ترجيح لأحدهما (١٠٦/٢ ، ١٠٧) ، (٢٣٨/٢) .

٥ - الطريق ، وجمعه طرق ، وتعني اختلاف الأصحاب في حكاية الرأي الاجتهادي في المذهب ، وقد يستعمل بعض المؤلفين الوجوه مكان الطرق ، وبالعكس ، لكون الأمرين من كلام الأصحاب إما اجتهداً وتخريجاً ، وإما نقلاً وحكاية ، كما حلله النووي سابقاً .

٦ - النص : وهو الرأي الذي ذكره الامام الشافعي في أحد كتبه ، ويقابله وجه ضعيف للأصحاب ، أو قول مخرج على قول الشافعي ، وسمي كذلك لتخصيص الامام عليه ، أو لأنه مرفوع الى الامام ، من نصت الحديث اذا رفعته .

واستعمل الغزالي في « الوجيز » هذا المعنى ، فقال : « ولو اشترى ثوباً نصفه في صندوق فالنص أنه باطل » (١٣٥/١) ، وقال في بعض ما يجوز اقتراضه : « ففيه قولان مخصوصان ، والقياس الجواز » (١٥٨/١) .

٧ - الأصح : هو القول الراجح في المذهب من قولي الامام الشافعي أو من أقواله ، ويقابله قول صحيح ، ولكن الأول أقوى منه ، وهذا عند الجمهور والمتأخرين ، أما الغزالي فيستعمل هذا الاصطلاح لمجرد بيان الراجح ، سواء كان من أقوال الشافعي أو من وجوه الأصحاب ، وقد يستعمله مطلقاً ، وقد يضيفه الى الأقوال أو الوجوه أو المذاهب ، فيقول عند الاطلاق : « ثم ان كان الخيار للبائع وحده فالمبيع باق على ملكه على الأصح » (١٤١/١) ، « والأصح أن الفساد مقصور على الفاسد » (١٤٠/١) ، والمالك عند ايصال الهدية على الأصح (١٣٣/١) ، « ويبع بيت في دار دون حق المرائز على الأصح » (١٣٥/١) ، « والأصح أن شرط نفي خيار المجلس والرواية فاسد » (١٣٩/١) ، وقد يستعمله مضافاً ، فيقول : « أصح القولين » (١٥٤/١) (١٣٥/١) ، « (٢٥/٢) ، ويقول : « أصح الوجهين » (١٣٢/١ ، ١٣٣) ، ويقول : « أصح المذهبين » (١٠٥/٢) .

٨ - الصحيح : هو القول الراجح في المذهب من قولي الشافعي أو أقواله ، أو أقوال أصحابه ، ويكون مقابله قول ضعيف أو فاسد ، وهكذا استعمله الغزالي ، فقال : « فان الصحيح أن الصداق عوض » (٢٥/٢) ، وقال عن الصداق : « لأن اخلاء النكاح من المهر لا يفسده ، لأنه يثبت شرعاً في المفوضة على الصحيح » (٢٥/٢) (١٠٧/٢) .

لكن الامام النووي ، ومن سار على نهجه ، حصرُوا « الأصح ، والصحيح » على الراجح من الوجهين أو الوجوه للأصحاب ، فان كان الخلاف قوياً عبروا عنه بالأصح ، والا قالوا : الصحيح .

٩ - الأظهر : هو الوجه الراجح الذي يزيد ظهوراً على الوجه الآخر أو الوجوه الأخرى للأصحاب عند النووي وغيره ، ويقابل الأظهر عندهم وجه ظاهر ، لكن الأظهر أشد منه ظهوراً ، واستعمل الفزالي هذا الاصطلاح في الترجيح عامة ، سواء في ذلك الوجوه أم الأقوال ، أم المذاهب ، فقال في الطهارة : « ويجوز استعمال الكل على الأظهر » (٦/١) ، وقال في جهر الامام بلفظ « أمين » في آخر الفاتحة : « وفي جهر الامام خلاف ، والأظهر الجهر » (١٤٣) ، وقال عن استعمال المذهب « والمضرب في محل يلقي فم الشارب محظور على الأظهر » (١١/١) وانظر (١٣٥/١ ، ١٣٨) ، وقد يستعمل الفزالي هذا الاصطلاح مضافاً ، فيقول وأظهر القولين « (١٣٣/١) ، ويقول أظهر المذهبين « (١١/١) (١٣٣/١) .

١٠ - الظاهر : وهو الوجه الظاهر في المذهب من الوجهين أو الوجوه للأصحاب ، ويكون مقابله وجه غريب في المذهب ، وهذا عند النووي وغيره .

أما الفزالي فاستعمل « الظاهر » لمجرد بيان القول الراجح في المذهب ، سواء كان من أقوال الشافعي أم من وجوه الأصحاب ، وهو ما قرره في مقدمته فقال : « واكتفيت عن نقل المذاهب والوجوه البعيدة بنقل الظاهر عن مذهب الامام الشافعي » (٣/١) ، وقد يستعمل هذا الاصطلاح مطلقاً ومقيداً ، فيقول : « والمعظم ينجس (خلافاً لأبي حنيفة) بالموت على ظاهر المذهب » (١١/١) ، ويقول « فالظاهر أنه لا يحرم » (١٠٦/٢) .

١١ - المذهب : وهو القول الراجح في حكاية المذهب عند تعدد الطرق من الأصحاب في نقل الحكم في المذهب الشافعي ، وهذا هو المراد عند النووي وغيره ، واستعمله الفزالي في النادر مطلقاً ومقيداً ، فقال : « فان حُلب لبنها (المرضعة) فماتت ، فشرب الصبي بعد موتها حرم على أصح المذهبين » (١٠٥/٢) ، وقال : « والمعظم ينجس بالموت على ظاهر المذهب » (١١/١) .

١٢ - الأشهر والمشهور : الأشهر هو القول الراجح الذي زادت شهرته على غيره ، لشهرة ناقله أو مكانته أو الاتفاق على نقله ، والمشهور هو القول الذي اشتهر في المذهب ويكون مقابله قولاً غريباً أو قولاً ضعيفاً ، ولم يستعمل الفزالي هذين الاصطلاحين لكن النووي استعمل المشهور من القولين أو الأقوال للشافعي عندما يكون الخلاف ضعيفاً .

١٣ - الأقيس : وهو القول الذي يتضمن حكماً أقوى عند القياس ، واستخدم الفزالي هذا المعنى أحياناً باطلاق ، فقال : « والأقيس منعه » (١٣٩/١) ، وقيده بالاضافة الى غيره أحياناً أخرى ، فقال : « ويصح استنجاؤه وارتهاؤه للمبد المسلم على أقيس الوجهين » (١٣٣/١) (١٣٤/١) ، وقال « وأما حكمه

(القرض) فهو التملك ، لكن بالقبض أو بالتصرف فيه ، قولان اقيسهما أنه بالقبض ، لأنه لا يتقاعد عن الهبة « وأكد الغزالي قصده من هذا الاصطلاح أنه للترجيح ، فقال بعد الجملة السابقة : « وعلى هذا الأصح أنه لو أراد الرجوع في عينه جاز » (١٥٩/١) .

١٤ - قيل : يستعمل هذا اللفظ للدلالة على تضعيف القول أو الوجه ، ويكون مقابله قولاً صحيحاً أو وجهاً صحيحاً ، وهو اصطلاح متفق عليه ، قال الغزالي عن المكيل والموزون في عصر دون آخر : « وقيل الكيل جائز ، لأنه أهم ، وقيل ينظر الى عادة الوقت » (١٣٦/١) ، وقال : « وقيل تعدد المرضعة كتعدد الثدي » (١٠٦/٢ ، ١٠٧) .

١٥ - في قول : يستعمل هذا اللفظ عندما يكون في المسألة قولان للامام الشافعي ، ولكن أحدهما أرجح ، فيعبر عن المرجوح بلفظ « في قول » والراجح خلافه .

قال الغزالي : ووقت المغرب يدخل بغروب الشمس، ويمتد الى غروب الشفق في قول ، وفي قول اذا مضى بعد الغروب وقت وضوء وأذان واقامة وقدر خمس ركعات (خلافاً لوجه) فقد انقضى الوقت « (٣٢/١) ، وقال في عدة المرأة النفساء : « المبتدأة اذا استحيضت ترد الى لحظة على قول ، وإلى أربعين على قول » (٣٢/١) ، وفي هذه الأمثلة لم يرجح الغزالي بين القولين ، ورجح في مكان آخر ، فقال : « المتحيرة اذا نسيت عاداتها في النفاس ففي قول ترد الى الاحتياط ، وعلى قول الى المبتدأة ، والرد هنا الى المبتدأة أولى ، لأن أول وقتها معلوم بالولادة » (٣٢/١) .

١٦ - في وجه : يستعمل هذا الاصطلاح كالسابق عندما يكون في المسألة وجهان ، لكنهما لأصحاب الامام الشافعي ، وأحدهما أرجح ، فيعبر عن المرجوح بلفظ « في وجه » والراجح خلافه ، ومثاله من كتاب الغزالي قوله في صلاة النفل في الحضر والاقامة ركباً : « ولا يجوز في الحضر في قول أو وجه » (٣٧/١) ، وقد يصف الغزالي الوجه بالبعد ، كما جاء في مقدمته ، ومثاله قوله : « ويفسد (عقد النكاح) بكل ما يخل بمقصوده كشرط الطلاق وترك الوطء الا على وجه بعيد » (٢٧/٢) .

وهكذا نلاحظ أن الغزالي يستخدم بعض المصطلحات الخاصة للترجيح كالجديد والأظهر والظاهر والأقوى ، ويستخدم بعض العبارات الصريحة أحياناً مثل « الأسد » ، « الأقوى » ، « الأشبه » ، كما يصرح أحياناً بالتضعيف فيقول « أضعف القولين » ، « أضعف الوجهين » كما سبق .

لكن أشد المآخذ على الكتاب أن الغزالي ذكر أحكاماً كثيرة ، وبين أن فيها خلافاً ، أو أن فيها قولين ، أو ثلاثة أقوال ، أو ثلاثة أوجه ، ولم يرجح واحداً منها ، خلافاً لما صرح

به في مقدمته ، وترك الأمر مبهماً ، مما دفع العلماء الى بيانه • وتوضيحه ، والأمثلة على ذلك كثيرة ، نذكر جانباً منها :

« وعلى هذا ، فلو شرع في الصلاة فمن آخر الصلاة الى وقت غروب الشفق ، ففيه وجهان » (٣٢/١) •

« وأما النوافل فيجوز اقامتها في السفر الطويل راكباً وماشياً ، وفي السفر القصير قولان » (٣٧/١) •

وقد يذكر ثلاثة وجوه بدون ترجيح (١٠٦/٢ - ١٠٧) وقد يذكر أربعة أقوال وبدون ترجيح (١٠٧/٢) ، والأمثلة على ذلك كثيرة (٤٣/١) (٤٤/١) (٤٥/١) (٥٣/١) (٥٤/١) (٥٧/١) (١١١/١) (٢٣٧/٢) (٢٣٨/٢) (٢٣٩/٢) (٢٤٠/٢) :

كما يؤخذ على الغزالي رحمه الله تعالى أنه لم يحدد مدلول هذه المصطلحات الخاصة بالترجيح والتضميف في مقدمة كتابه ، ولم تكن هذه الألفاظ محددة الدلالة ، أو متفقاً عليها قبل النووي ، كان من المفروض بيانها في منهج البحث •

وقد فصلنا القول بهذه المصطلحات في ألفاظ الترجيح لأنها تعتبر مفتاحاً ضرورياً لقراءة كتاب « الوجيز » خاصة ، وكتب الفقه في المذهب الشافعي عامة ، وان قدرة الغزالي على استعمالها يدل على العمق في التأليف ، والدقة في التصنيف ، والاطلاع على تعدد الأقوال والآراء في المذهب ، ومعرفة الراجح والمعتمد •

□ مكانة الوجيز :

احتل « الوجيز » للغزالي مكانة عالية في تاريخ الفقه الاسلامي ، وذلك من عدة وجوه :
الاول : أن الوجيز اختصار من كتابي الغزالي « البسيط » و « الوسيط » مع التنقيح والتدقيق والزيادة ، قال في « كشف الظنون » : « أخذه من البسيط والوسيط له ، وزاد عليه أموراً ، وهو كتاب جليل ، عمدة في مذهب الشافعي » (٣٧) •

الوجه الثاني : أن كتاب الوجيز يمثل حلقة مهمة في سلسلة كتب المذهب الشافعي ، كما سبق ، ابتداء من « الأم » للشافعي ، وحتى « المنهاج » و « الروضة » للنووي ، ثم الشروح والحواشي للمنهاج •

الوجه الثالث : لقد أضفت مكانة الغزالي العلمية ، وشخصيته الفذة ، انعكاساً مهماً على كتابه « الوجيز » ، واشتهر هذا الكتاب في الدراسة والتدريس كشهرة الغزالي نفسه ، وكان هذا الكتاب الفقهي أشهر كتبه في هذا المجال ، قال حاجي خليفة : « وقد قيل : لو كان الغزالي نبياً لكانت معجزته الوجيز » (٣٨) •

الوجه الرابع : اهتم العلماء بالوجيز اهتماماً زائداً فتناولوه بالشرح والتعليق ، والاختصار والنظم ، وما ورد في غريبه وأحاديثه ، قال السلفاني : « وقفت له على سبعين شرحاً » (٣٩) ، وسوف نفرّد هذه الميزة بالتوسع .

ومع هذه المكانة العلمية والفقهية والتاريخية لكتاب « الوجيز » فلا بد لنا أن نقول كلمة مجملّة فيه ، وهو أنه كتاب غير معتمد في المذهب الشافعي ، لأن الآراء والأقوال فيه غير منقّحة بشكل كامل ، وغير محقّقة بصورة كافية ، وجاء في مرحلة سابقة كغيره من كتب المذهب ، إلى أن جاء الامامان الرافعي والنووي ، وهما محققا المذهب الشافعي ، فحررا الأقوال ، ونقّحا الآراء ، وحققا الراجح ، وبيننا للعلماء والفقهاء والقضاة والمفتين القول المتمدّد في الفتوى والحكم ، وتبلورت هذه الأعمال في « كتاب المحرر » للرافعي ، ثم في كتاب « الروضة » للنووي ، وأخيراً في « المنهاج » للنووي الذي ألفه بعد « الروضة » ، وذكر فيه عمدة أقوال المذهب .

ويشير النووي إلى ذلك فيقول : « وكانت مصنّفات أصحابنا رحمهم الله في نهاية من الكثرة ، فصارت منتشرات ، مع ما هي عليه من الاختلاف في الاختيارات ، فصار لا يحقق المذهب من أجل ذلك إلا أفراد من الموقّنين الفواصين المطلقين ، أصحاب الهمم العاليات ، وذكر منهم الرافعي » (٤٠) .

وبين الرافعي رحمه الله مكانة « الوجيز » فيقول :

« وأقول : إن المبتدئين يتحصّل المذهب من أبناء الزمان قد تولّعوا بكتاب « الوجيز » للامام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي قدس الله روحه ، وهو كتاب غزير الفوائد جَمِ العوائد ، وله القدح المعلى ، والحفظ الأوفى من استيفاء أقسام الحسن والكمال ، واستحقاق صرف الهمّة إليه ، والاعتناء بالاكباب عليه ، والاقبال ، والاختصاص بصموبة اللفظ ، ودقة المعنى » إلى أن يقول : « لما فيه من حسن النظم ، وصغر الحجم » (٤١) .

□ شروح الوجيز :

اعتنى الأئمة والفقهاء بالوجيز ، فشرحوه بكتب كثيرة ذكرها حاجي خليفة (٤٢) ، وهي :

- ١ - شرح الامام فخر الدين الرازي ٦٠٦ هـ .
- ٢ - شرح القاضي سراج الدين أبي الثناء محمود بن أبي بكر الأرموي ، المتوفى سنة ٦٨٢ هـ .
- ٣ - شرح عماد الدين أبي حامد ، محمد بن يونس الاربلي ، المتوفى سنة ٦٠٨ هـ .
- ٤ - مشكلات الوجيز ، لأبي الفتوح أسعد بن محمود المعلي ، المتوفى سنة ٦٠٠ هـ ، تكلم فيه على المواضع المشكّلة فيه ، ونقل من الكتب المبسوطة في ذلك .

٥ - شرح الوجيز للإمام أبي حامد بن إبراهيم السهيلي الباجرمي ، المتوفى سنة ٦١٠ هـ . والشرح في مجلدين ، وسماه « إيضاح الوجيز » .

٦ - شرح تاج الدين عبد الرحيم بن محمد بن منعة الموصلبي ، المتوفى سنة ٦٧١ هـ .

٧ - مختصر الوجيز لتاج الدين الموصلبي السابق ، اختصر الوجيز ، وسماه « التمجيز في مختصر الوجيز » وهو كتاب اعتنى به جماعة من العلماء ، لأنه مختصر عجيب ، ومشهور بين الشافعية وقام عدد منهم بشرحه ، منهم المؤلف نفسه شرحه ولم يكمله ، وشروحه كثيرة (١٣) .

ومنها شرح الامام أبي بكر بن اسماعيل بن عبدالمعز السنكلوتي ، ويقال الزنكلوتي ، وهو الأصح ، الشافعي ، المتوفى سنة ٧٤٠ هـ ، وسماه « الواضح الوجيز » في ثمانين مجلدات .

ومنها شرح تاج الدين عبد الرحمن بن إبراهيم بن سباع الفزازي الشافعي ، المعروف بالفركاح ، المتوفى سنة ٦٩٠ هـ ، ولم يكمله ، وله على « الوجيز » مجلدات .

ومنها شرح نور الدين علي بن هبة الله الأسنادي الشافعي ، المتوفى سنة ٧٠٧ هـ .

ومنها شرح الامام تقي الدين علي بن محمد بن علي بن وهب ، المنفلوطي ، المعروف بابن دقيق العيد ، المتوفى سنة ٧٢٠ هـ .

ومنها شرح الشيخ برهان الدين إبراهيم بن عمر الجعبري المقرئ ، المتوفى سنة ٧٣٢ هـ ، قال الاستوي : قرأ على المصنف ، وسمع عليه كتابه ، وصنف تكملة شرح المصنف ، فإنه وصل فيه الى أثناء الجنايات ، ولم يكمله أيضاً .

ومنها شرح القاضي شرف الدين هبة الله بن عبد الرحيم البزارزي الحموي ، المتوفى سنة ٧٣٨ هـ .

ومنها « تصحيح التمجيز » لقطب الدين محمد بن عبد الصمد السنباطي ، المتوفى سنة ٧٢٢ هـ ، وله عليه زوائد .

ومنها شرح محمد بن الحسن الأطروش ، المتوفى سنة ٧٨٤ هـ .

ومنها شرح فخر الدين عثمان بن خطيب جبرين علي الشافعي الحلبي ، المتوفى سنة ٧٣٩ هـ .

٨ - ونظم « الوجيز » الشيخ الامام عبدالمعز بن أحمد ، المعروف بسعد الديري ، المتوفى سنة ٦٩٧ هـ .

٩ - ونظمه أيضاً موسى بن علي الرازي ، المتوفى سنة ٧٢٠ هـ .

١٠ - واختصره الامام سراج الدين عمر بن محمد الزبيدي وسماه «الابريز في تصحيح الوجيز» ، وقال : « انه لم يسبق الى مثله » وتوفي الزبيدي سنة ٨٨٧ هـ .

١١ - الشرح الكبير للامام أبي القاسم عبدالكريم بن محمد القزويني الرافي الشافعي ، المتوفى سنة ٦٢٣ هـ ، وله شرح آخر أصغر منه وأخصر .

هذه أهم شروح « الوجيز » ولا يصح أن نقف في أهمية الوجيز وشروحه هنا ، لأن الصورة له غير كاملة ، وقد سبق القول أن « الوجيز » كان منطلقاً لحلقة جديدة متفرعة في سلسلة كتب المذهب ، وتكميلاً للبحث ، ونظراً لأهمية هذا الشرح الكبير للرافي ، نعطي فكرة موجزة عنه ، وما لحقه من حلقات في سلسلة كتب المذهب .

□ فتح العزيز في شرح الوجيز :

هذا الكتاب من خير ما ألف في فقه المذهب الشافعي لما حوى من الأحكام الشرعية الكثيرة ، والأدلة الوفيرة ، والتحقيقات الواسعة الدقيقة ، وهو كتاب واسع ، كبير الحجم .

يقول الرافي في مقدمته ، بعد أن بين أهمية كتاب « الوجيز » للفضالي (١٤) : « فدعاني ذلك الى عمل شرح يوضح فقه مسائله فيوجهها ، ويكشف عما انلق من الألفاظ ، ودق من المعاني ، ليفتتمه الشارعون في ذلك الكتاب ، المخصصون بالطبع السليم ، ويعينهم على بفيتهم ، ويتنبه الذين غيرهم أولى بهم ، لما ذهب عليهم من فقه الكتاب ودقائقه ، واستصعابه عليهم فينكشف لهم أنهم حرموا شيئاً كثيراً ولقبتسه » بالعزيز في شرح الوجيز » (١٥) .

وهذا الكتاب أهم شروح « الوجيز » ووصل إلينا كاملاً ، وطبع أكثره على هامش « المجموع للنووي » في المطبعة المنيرية ، لمصاحبها محمد منير الدمشقي بالقاهرة .

وهذا الشرح من أهم كتب المذهب ، ولم يصنف مثله ، فصار محط الأنظار ، ومهوى الأفئدة وتلقاه العلماء باختصار والتعليق (١٦) وعرف باسم « الشرح الكبير » ، فمن الكتب عليه :

١ - مختصر الشيخ الامام ابراهيم بن عبدالوهاب الزنجاني ، وسماه « نقاوة فتح العزيز » ، فرغ من تأليفه في شبان سنة ٦٢٥ هـ ، وقال فيه بعد مدح الرافي وشرحه : « لكنه قد بسط فيه الكلام ، وكاد يفضي بالناظر الى الملل ، فأردت اختصاره مع جواب ما أورده من السؤالات والاشارات الى حل اشكاله » وكان بدأ في تصنيفه في حياة الرافي .

٢ - مختصر ابن عقيل ، عبدالله بن عبدالرحمن المصري العقيلي ، المتوفى سنة ٧٦٩ هـ .

٣ - حاشية على « فتح العزيز » بعنوان « الدر النظيم المنير في شرح الكمال الكبير » لمحمد بن أحمد ، المعروف بابن الربوة الحنفي ، المتوفى سنة ٧٦٤ هـ ، وذكر الزركلي الكتاب بعنوان : « الدر المنير في حل اشكال الكبير » .

٤ - نشر المير في تخريج أحاديث الشرح الكبير ، لجلال الدين السيوطي : المتوفى سنة ٩١١ هـ .

٥ - تعليقة شمس الدين محمد بن محمد الأسدي ، المتوفى سنة ٨٠٨ هـ ، وسماها « الظهير في فقه الشرح الكبير » .

٦ - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للشيخ الامام أحمد بن محمد بن علي الفيومي ، المتوفى سنة ٧٧٠ هـ ، جمع فيه غريب شرح الوجيز للرافعي ، وأضاف اليه زيادات من لغة غيره ، ومن الألفاظ المشتبهات ، وقسم كل حرف منه باعتبار اللفظ الى مكسور الأول ومضموم ومفتوح ، والى أفعال بحسب أوزانها ، ثم اختصره ورتبه على النهج المعروف بحروف المعجم ، ليسهل تناوله ، ولم يلتزم ذكر ما وقع في الشرح : بل جمع له من نحو سبعمين مصنفاً ما بين مطول ومختصر ، وفرغ من تأليفه في شعبان سنة ٧٢٤ هـ ، وصار ترتيبه كترتيب المغرب للحنفية ، وطبع عدة طبعات ، وتداوله الناس على أنه معجم لغوي .

٧ - البدر المنير لعمر بن علي ، المعروف بابن الملتن ، المتوفى سنة ٨٠٤ هـ ، خرج فيه أحاديث الشرح الكبير ، وجاء في سبع مجلدات ، ثم لخصه في أربع مجلدات ، وسماه « الخلاصة » ثم انتقاه في جزء ، وسماه « المنتقى » .

٨ - التلخيص العبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ، لشيخ الاسلام الامام الحافظ أحمد بن علي ، المعروف بابن حجر المسقلاني ، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ ، وهو تلخيص وسط لكتاب « البدر المنير » كما ذكره ابن حجر في مقدمته ، وذكر أيضاً أن جماعة من المتأخرين قاموا بتخريج أحاديث شرح الوجيز ، منهم القاضي عز الدين بن جماعة ، والامام أبو أامة بن النقاش ، والعلامة سراج الدين عمر بن علي الانصاري (المعروف بابن الملتن) ، والمفتي بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي (٤٧) .

٩ - تخريج أحاديث الوجيز لبدر الدين بن جماعة المتوفى سنة ٧٧ هـ ، وبدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤ هـ ، وشهاب الدين أحمد بن اسماعيل المتوفى سنة ٨١٥ هـ ، وخرجه أيضاً الامام أبو حامد محمد بن ابراهيم السهيلي الجاكرمي ، المتوفى سنة ٦١٠ هـ .

١٠ - وأخيراً فإن أهم كتاب يتعلق بالوجيز وفتح العزيز هو كتاب « الروضة » للامام الشيخ محيي الدين يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة ٦٧٦ هـ ، وهو اختصار للشرح الكبير للرافعي ، وقد عرفنا سابقاً أن الرافعي والنووي هما محققا المذهب الشافعي ، ومحرورا أقواله المعتمدة والراجعة ، فتلاقت جهودهما هنا في «فتح العزيز » وفي «الروضة» ، وكانت « الروضة » ذاتها اختصاراً وترتيباً وتنقيحاً لفتح العزيز ، وتعتبر « الروضة » من الكتب المعتمدة في المذهب .

يقول النووي عن الرافعي وشرحه : « فأتى في كتابه « شرح الوجيز » بما لا مزيد عليه من الاستيعاب ، مع الإيجاز والاتقان ، وإيضاح المبارات » ويقول : « ونفع المذهب أحسن تنقيح ، وجمع منتشره بمبارات وجيزات ، وحوى جميع ما وقع له من الكتب

المشهورات » ، ثم يقول النووي : « فإلهمني الله أن اختصره في قليل من المجلدات ، . . . ، أسلك فيه - إن شاء الله - طريقة متوسطة بين المبالغة في الاختصار والإيضاح ، . . . ، وأحذف الأدلة في معظمه ، . . . ، واستوعب جميع فقه الكتاب ، . . . ، وأضم إليه في أكثر المواطن تفريمات ومتممات ، وأذكر مواضع يسيرة على الإمام الرافعي فيها استدراكات ، . . . ، وأرجو أن تم هذا الكتاب - أن من حصله أحاط بالمذهب ، وحصل له أكمل الوثوق به » (٤٨) .

وقد تم الكتاب والحمد لله ، ووصل إلينا كاملاً ، وطبع في دمشق بالمكتب الإسلامي في اثني عشر جزءاً ، وهو في متناول الطلاب والباحثين والفقهاء والعلماء .

الخاتمة :

ويظهر من العرض السابق في هذا البحث عن « الفزالي الفقيه ، وكتابه الوجيز » ما يلي :

أولاً : أن الفزالي من كبار الأعلام الفقهاء ، ومن مرتبة الأصحاب في المذهب الشافعي ، وأحد البناء في الفقه ، وأنه فقيه من الطراز الأول ، عاش مع الفقه منذ نعومة أظفاره تعلماً ودراسة ، وفي شبابه وكهولته تدريساً وإفتاء وتصنيفاً ، ومناظرة ، وأنه مجتهد في المذهب ، وصاحب وجه فيه ، وهو إمام الفقهاء ، وعلامة العصر ، وضيء الأمة في أحكام الدين ، ولا غرو أن يلقبه الناس في عصره ، وعلى مدى تسعة قرون بأنه « حجة الإسلام » ، وسيبقى الفزالي علماً بارزاً ، وضيء مشاً ، وأثر أخالداً في وجدان الأمة وضميرها إلى المستقبل ، وهو الجبل الأشم الذي لا تطاوله الهامات ، ما دام الناس ينهلون من علمه ، ويعتمدون على كتبه وآثاره ، ويبجلون مكانته في القلوب والمقول والألسنة .

ثانياً : أن كتاب الوجيز من أهم كتب الفقه في المذهب الشافعي ، ويمتاز بالأسلوب الناصع ، والترتيب الدقيق ، والمنهج الواضح ، والصيانة المنطقية ، والعبارة المشرقة ، وأنه يمثل حلقة مهمة من سلسلة كتب الفقه الأساسية للمذهب الشافعي ، كما يمثل المنطلق الأول لحلقات فرعية جديدة وجليلة في خدمة المذهب ، وكان هذا الكتاب مقصد الطلاب والعلماء على مدى العصور السابقة ، وقد لقي العناية الكبيرة من كبار الفقهاء والأئمة والمحدثين ، ويمثل معلماً بارزاً في تاريخ التشريع الإسلامي ، وسيظل « الوجيز » واسطة المقد في كتب الفقه عامة ، والمذهب الشافعي خاصة ، بالرجوع إليه أولاً ، والاعتماد على شروحه ومختصراته والمكتب المبنية عليه ، وهو الأهم ، ثانياً .

ولذلك نهيب بالعلماء والمسؤولين والمؤسسات ودور النشر أن تعمل جادة لنشر هذا الكتاب محققاً ، ونشر شروحه ومختصراته وكتب التخريج واللغة المتفرعة منه ، ليعم النفع ، وتتم الاستفادة ، ونخرج جانباً من التراث القيم إلى النور والحياة ، ونزيل عنه ركام الإهمال والنسيان ، وننقذ بعض ثروتنا العلمية من خطر الدمار والتلف .

ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه ، وأن يعلمنا ما ينفعنا ، وأن ينفعنا بما يعلمنا ، وأن يأخذ بيدنا إلى سبيل الخير والرشاد ، والحمد لله رب العالمين .

□ الهوامش :

- ١ - طبقات الشافعية الكبرى ١٩٤/٦ .
- ٢ - انظر طبقات الشافعية الكبرى ٩١/٤ ، ٩٩/٦ ، ١٩٥/٦ ، ٢٠٤ . تبين كذب المفتري ص ٢٩١ .
- ٣ - طبقات الشافعية الكبرى ١٩٥/٦ .
- ٤ - وفيات الأعيان ٣٥٣/٣ ، تبين كذب المفتري ص ٢٩٢ ، طبقات الشافعية الكبرى ١٩٦/٦ .
- ٥ - المراجع السابقة .
- ٦ - انظر : طبقات الشافعية الكبرى ٤٧/٧ ، البداية والنهاية ٢٠٩/١٢ .
- ٧ - تبين كذب المفتري ص ٢٨٨ وما بعدها ، وانظر : طبقات الشافعية الكبرى ٢٣١/٧ ، وفيات الأعيان ٤٤٨/٢ ، البداية والنهاية ١٧٢/١٢ .
- ٨ - تبين كذب المفتري ص ٢٨٨ ، وانظر : طبقات الشافعية الكبرى ٦٣/٦ ، وفيات الأعيان ٨٠/١ ، البداية والنهاية ١٦٨/١٢ .
- ٩ - طبقات الشافعية الكبرى ١٩٦/٦ .
- ١٠ - طبقات الشافعية الكبرى ١٨٥/٥ ، ٢٠٢ .
- ١١ - طبقات الشافعية الكبرى ٢١٠/٦ .
- ١٢ - يوجد من كتاب « البسيط » نسخة مخطوطة نافذة منه في دار الكتب الظاهرية بدمشق ، وتحوي الأجزاء الأولى والرابع والخامس والسادس ، ولم يطبع « البسيط » حتى الآن ، انظر (فهرس مخطوطات الفقه الشافعي ص ٣٥ وما بعدها ، كشف الظنون ١٩٧/١) .
- ١٣ - يوجد من « الوسيط » ثلاث نسخ مخطوطة نافذة في دار الكتب الظاهرية بدمشق ، وتحوي نسختان منه على ثلاثة أجزاء ، والنسخة الثالثة على جزأين (انظر : فهرس مخطوطات الفقه الشافعي ص ٣٠٧ وما بعدها ، كشف الظنون ٦٣٣/٢) .
- ١٤ - انظر : الغاية القصوى في دراية الفتوى ، المقدمة ١٢٣/١ .
- ١٥ - طبقات الشافعية الكبرى ٢٦٨/٦ ، ٢٨٥ ، ويوجد من هذه الفتاوى نسخة كاملة ضمن مجموعة في دار الكتب الظاهرية بدمشق (انظر فهرس مخطوطات الفقه الشافعي ص ١٩٩) .
- ١٦ - المجموع للنووي ٦/١ .
- ١٧ - كشف الظنون ٦٣٣/٢ ، وانظر : تهذيب الاسماء ٣/١ .
- ١٨ - انظر : كشف الظنون ٦٣٣/٢ .
- ١٩ - الزاوية الفزالية هي الزاوية الغربية من جامع بني أمية الكبير بدمشق ، درس فيها الفزالي أثناء إقامته بدمشق فنسبت إليه ، ودرس فيها عدد كبير من فقهاء الشافعية منهم الشيخ المصيصي تلميذ الفزالي ، بعد وفاة الشيخ نصر المقدسي ومنهم جمال الإسلام السلمي ، ومنهم الشيخ الامام قطب الدين مسعود بن محمد التيسابودي (٥٧٨ هـ) وغيرهم . (انظر طبقات الشافعية الكبرى ٢٣٦/٧ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٢١) .
- ٢٠ - كشف الظنون ٦٣٣/٢ .
- ٢١ - طبقات الشافعية الكبرى ٣٣١/٧ .
- ٢٢ - انظر تراجم هؤلاء التلاميذ الأعلام في (طبقات الشافعية الكبرى ٣٦/٧ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٩٠ ، ٩٣ ، ١٠١ ، ١١٨ ، ١٥٣ ، ١٧٩ ، ٢٠٤ ، ٢٢٤ ، ٢٣٠ ، ٢٣٦ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٩٥ ، ٣٢١ ، ٣٢٢) .
- ٢٣ - طبقات الشافعية الكبرى ٢٠٢/٦ .

٢٤ - طبقات الشافعية الكبرى ٢٢٤/٦ ، وانظر : مفتاح السعادة ٣٤١/٢ ، ٣٤٨ .

٢٥ - طبقات الشافعية الكبرى ٢١٤/٦ .

٢٦ - تبين كذب المفتري ص ٢٩٢ ، ٢٩٩ .

٢٧ - طبقات الشافعية الكبرى ٢١٦/٦ .

٢٨ - المرجع السابق ٢١٩/٦ .

٢٩ - المرجع السابق ٢١٨/٦ .

٣٠ - طبقات الشافعية الكبرى ٢٤١/٦ .

٣١ - وفيات الأعيان ٣٥٥/٣ .

٣٢ - طبقات الشافعية الكبرى ٢١١/٦ .

٣٣ - روضة الطالبين ٦/١ .

٣٤ - المجموع شرح المذهب ١٠٧/١ ، ١٠٨ .

٣٥ - مفني المحتاج الى معرفة الفاظ المناهاج ١٢/١ وما بعدها ، نهاية المحتاج ٤٨/١ وما بعدها ، شرح المحلى مع

عليه وجملة ١٣/١ وما بعدها .

٣٦ - انظر في بيان هذه المصطلحات وتحديد مدلولها في (المراجع السابقة ، الفاية القصوى ١١٢/١ وما بعدها ،

المذهب عند الشافعية ، بحث للدكتور محمد ابراهيم علي ، مجلة جامعة الملك عبدالعزيز ، العدد الثاني ص ٢٥

وما بعدها) .

٣٧ - كشف الظنون ٦٢٩/٢ .

٣٨ - كشف الظنون ٦٣٠/٢ ، وانظر : تهذيب الاسماء ٣/١ .

٣٩ - كشف الظنون ٦٣٠/٢ .

٤٠ - الروضة ٤/١ .

٤١ - فتح العزيز ٧٣/١ وما بعدها .

٤٢ - كشف الظنون ٦٢٩/٢ وما بعدها ، طبقات الشافعية الكبرى ١٢٦/٨ ، ١٩٩ .

٤٣ - كشف الظنون ٢٩١/١ وما بعدها ، طبقات الشافعية الكبرى ١٩١/٨ ، ١٦٣ ، ٤١١/٩ ، ٣٩٩ ، ١٦٤ ، ١٠/١٠

٣٦٨ ، ٣٦٧ ، ٣٨٧ ، ١٢٦ ، قانون ايضاح المكنون ص ٣٩٥ فانه سماه عبدالرحمن بن عمر ٦٩٩ هـ .

٤٤ - فتح العزيز ٧٥/١ .

٤٥ - قال ابن السبكي : « وقد تودع بعضهم عن اطلاق لفظ « العزيز » مجرداً » على غير كتاب الله ، فقال «الفتح

العزيز في شرح الوجيز » (طبقات الشافعية الكبرى ٢٨١/٨) وذكر ذلك حاجي خليفة في (كشف الظنون/٢

٦٢٩) كما ذكره الناصر في هامش الكتاب (٧٥/١) وقال : « ولذلك جرينا في الطبع على هذا ، ووسمناه بفتح

العزيز » ، واشتهر الكتاب بين العلماء والمصنفات بفتح العزيز .

٤٦ - كشف الظنون ٦٢٩/٢ ، ٤٥٠ ، طبقات الشافعية الكبرى ١١٩/٨ ، الاعلام للزركلي ٢٣٤/٦ ، الدرر الكامنة

٤١٦/٣ ، مفتاح السعادة ٣٥٤/٢ ، ويقول طاش كبرني زاده عن الراعي : « وأما الفقه فهو فيه عمده الحقين ،

واستاذ المصنفين ، كانا الفقه كان ميتا فاحياءه وانشده ، وأقام عماده بعدما أماته الجهل فالفقه » .

٤٧ - التلخيص الحبير ٩/١ .

٤٨ - روضة الطالبين ٤/١ وما بعدها ، وانظر : مفتاح السعادة ٦١/٣ ، ١٤٦ ، تهذيب الاسماء ٣/١ .

□ المصادر والمراجع :

- ١ - الاعلام ، خير الدين الزركلي ، الطبعة الثالثة ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م ، بيروت .
- ٢ - ايضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون ، اسماعيل باشا البغدادي ، الطبعة الثالثة ، طهران ١٣٧٨ هـ - ١٩٤٧ م .
- ٣ - البداية والنهاية ، الحافظ ابن كثير الدمشقي ، تصوير الطبعة الاولى ، بيروت والرياض ١٩٦٦ م .
- ٤ - تبين كذب المفتري ، ابن عساكر الدمشقي ، تصوير دار الكتاب العربي عن طبعة القدسي ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .
- ٥ - التلخيص الحبير ، للامام الحافظ ابن حجر العسقلاني ، شركة الطباعة الفنية المتحدة ، القاهرة .
- ٦ - تهذيب الاسماء ، للامام محيي الدين بن شرف النووي ، تصوير الطبعة المنيرية ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- ٧ - حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح المحلى على منهاج الطالبين ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م .
- ٨ - الدرر الكامنة ، الحافظ احمد بن حجر العسقلاني ، دار الكتب الحديثة ، مطبعة المدني ، القاهرة .
- ٩ - روضة الطالبين للامام يحيى بن شرف النووي ، المكتبة الاسلامي للطباعة ، دمشق .
- ١٠ - طبقات الشافعية الكبرى ، تاج الدين عبد الوهاب ابن السبكي ، تحقيق الحلو والطناحي ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م .
- ١١ - الغاية القصوى في دواية الفتوى ، للقاضي عبد الله بن عمر البياضوي ، دار النصر للطباعة الاسلامية ، مصر .
- ١٢ - فتح العزيز في شرح الوجيز ، للامام ابي القاسم الرافعي ، على هامش المجموع ، طبعة منير الدمشقي ، القاهرة .
- ١٣ - فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية - الفقه الشافعي ، عبد الفتي الدالر ، دمشق ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م .
- ١٤ - كشف الظنون ، ملا كاتب الجلبي ، حاج خليفة ، الطبعة الاولى ، دار سعادت .
- ١٥ - مجلة جامعة الملك عبدالعزيز جدة ، العدد الثاني ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .
- ١٦ - المجموع شرح المذهب للعلامة يحيى بن شرف النووي ، نشر زكريا يوسف ، مطبعة العاصمة ، القاهرة .
- ١٧ - مفتي المحتاج ، الشيخ محمد الشربيني الخطيب ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م .
- ١٨ - مفتاح السعادة ، احمد بن مصطفى ، الشهر بطاش كبري زادة - دار الكتب الحديثة ، القاهرة .
- ١٩ - نهاية المحتاج الى شرح المنهاج ، للرملي ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٧ م .
- ٢٠ - الوجيز في فقه مذهب الامام الشافعي ، ابو حامد الغزالي ، تصوير دار المعرفة ، بيروت ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .
- ٢١ - وفيات الاعيان ، ابن خلكان ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م .



عصر النهضة الفزالي

مصطفى جواد

يعد الامام حجة الاسلام أبو حامد محمد الفزالي من اعلام القرن الخامس للهجرة النبوية العظيمة ، وان أدرك خمس سنوات من القرن السادس ، وهذا التحديد السنوي مألوف ومفيد في البحث عن سير الفؤقة من العلماء لأنه يكون كالإطار للتصوير ، وكالفاصلة للتعبير ، وكالصاحب للمصحوب ، والشفاف للقلوب .

والقرن الخامس للهجرة حافل بالتطورات الاجتماعية والتطور الثقافي والأحداث والحوادث السياسية . وظهور الانسان في عصر من العصور ، وفتح عينيه على قرن من القرون هما من حيز المقادير ، والأمور الخارجة عن الاختيار والتخير ، ولذلك أوجب المؤرخون المصريون أن يكون لعصر الرجل أثر في سيرته كائناً ما كان ، وأضاف غيرهم مؤثراً جديداً هو الاتفاق أي ما يسميه الفرنسيون «لوهزارد Le hazard » وقد مثله الشاعر العربي أيسر تمثيل ، وسبق الى بيانه غير جيل بقوله :

لا تلم كفي اذا السيف نبا صح منى العزم والدهر أبى

ولد الامام الفزالي في بعض الروايات بقريّة غزالة ، من قرى طوس في كورة خراسان ، وكورة خراسان من البلاد الشافعية المذهب ، فاذا قيل قديماً هذا خراساني ، قيل ان مذهبه شافعي ، وكان ميلاده ، كما هو معلوم ، سنة ٤٥٠ أو سنة ٤٥١ هـ على قول آخر ، فالأولى تقابل سنة ١٠٥٨ الميلادية ، والثانية تقابل ١٠٥٩ الميلادية .

وقيل كان مولد الامام الفزالي في مدينة طوس بخراسان على نحو من عشرة فراسخ من نيسابور قسبة الكورة .

قلت : ان كورة خراسان كانت في ذلكم العصر شافعية المذهب ، وكانت ما وراء النهر حنفية المذهب ، ويمتد المذهب الشافعي نحو الشرق لأن مصدره الشرق حتى يلتقي بالمذهب الحنبلي في أصفهان ، كما التقى بالمذهب الحنفي في بلخ ، اذن كان القطر الذي ولد فيه الامام الغزالي ، والبلد الذي رأى نور الحياة فيه ، والمحلة التي نشأ فيها ، والدار التي ربي فيها موجبة أن يكون شافعيًا فكان كذلك .

لقد اضطرعت في عصر الغزالي آراء وعقائد ومذاهب ومقالات كثيرة ، منها ما كانت السياسة قد استغلتها ، ومنها ما الحماسة المذهبية أشعلتها ، ومنها ما جمعت بين الأمرين السياسة والحماسة ، ففي عصره ظهر السلجوقيون الحنفيون من التركمان ، وتقوى بهم مذهب الامام أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه ، وتوغل في خراسان ونصره وزيرهم الكبير عميد الملك منصور بن محمد الكندري ، وبالح في نصرته له ، قال تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية الكبرى : « انه - أي الوزير الكندري - حسن للسلطان طغرل بك لمن المبتدعة على المناير ، فعند ذلك أمر السلطان بأن تلعن المبتدعة على المناير ، فاتخذ الكندري ذلك ذريعة الى ذكر الأشعرية ، وصار يقصدهم بالاهانة والأذى ، والمنع من الوعظ والتدريس ، وعزلهم عن خطابة الجامع ، واستعان بطائفة من المعتزلة ، الذين زعموا أنهم يقلدون مذهب أبي حنيفة وأشربوا في قلوبهم فضائح القدرية ، واتخذوا التمدد بالمذهب الحنفي سياجاً عليهم ، فحسنوا للسلطان الاضرار بمذهب الشافعي عموماً ، وبالأشعرية خصوصاً ، وهذه هي الفتنة التي طار شررها فملا الأفاق أو طال ضررها فشمل خراسان والشام والحجاز والعراق ، وعظم خطبها وبلاؤها » (١) . وقال أبو الفرج بن الجوزي « كان عميد الملك شديد التمسك بالحنفية » . (المنتظم ٩ : ٢٣) .

ان هذه الحركة غير الموفقة ، هي التي بعثت الوزير قوام الدين نظام الملك الحسن الطوسي الشافعي على انشاء المدارس النظامية ، نسبة الى لقبه ، في المدن الاسلامية الكبرى من المملكة السلجوقية ، وذلك لنصرة العقيدة الأشعرية ، ومعاربة عقيدة الاعتزال في تلك المملكة ، تلك العقيدة التي استفحلت طوال حكم الدول البويهية ، واشترك فيها الحنفية والامامية والزيدية ، فضلاً عن المعتزلة أنفسهم ، وكان آخر نصير لها الوزير عميد الملك منصور المذكور ، وهي التي أوردته مورد الهلكة ، بسمي الوزير نظام الملك ضديده في المذهب والسياسة والمشرع .

وان حركة نظام الملك في نصرة الأشعرية الشافعية ، أدركت التوفيق بمساندة الخلفاء العباسيين لها أيامئذ ، وذلك لأنهم تشفعوا في ذلك العصر ، وصرخوا بتشفعهم ، والفت الكتب الدينية باسم الخليفة المستظهر بالله ، وهي المسمى كل منها بالمستظهري ، بعد أن كان تشفعهم ينوس بين الشافعية والحنبلية في خلافة القادر بالله العباسي ، وابنه القائم بأمر الله معاصر السلطان طغرل بك ، والوزير عميد الملك ونظام الملك .

وفي شهر رمضان من سنة ٤٩٤ هـ أمر الخليفة المستظهر بالله بفتح جامع القصر ببغداد ، وأن تصلى فيه صلاة التراويح ، ولم يكن ذلك مما جرت به عادة ، وأمر بالجهير

بالبسلة في قراءة الصلاة ، وعلى وفق مذهب الامام الشافعي (٢) ، وكان ذلك آخر ما بقي محتاجاً الى الجهر من أمور المذهب الشافعي ، في حاصمة الخلفاء العباسيين ، وكان من أثر مقاومة الاعتزال ببغداد تحت راية الخلفاء ، ما قرأناه من الاضطهاد ، في سيرة أبي علي محمد بن أحمد بن الوليد المعتزلي ، وكان على قول أبي الفرج بن الجوزي : « من دعة المعتزلة ، وكان يدرس علم الاعتزال ، وعلم الفلسفة والمنطق فاضطره أهل السنة الى أن يلزم بيته خمسين سنة لا يتجاسر أن يظهر » (٣) . وقد توفي أبو علي بن الوليد في سنة ٤٧٨ وعمر الغزالي يومئذ خمس وعشرون سنة .

ومع هذا التشديد على الآراء والمقالات ، والمقائد المخالفة لمذهب الخلفاء العباسيين في ذلك العصر ، لم يعدم التاريخ أن يسمع من بغداد صوتاً يجهر بالشكوى النفسانية ، والحرية العقلية ، والصرامة الفكرية وهو صوت ابن الشبل البغدادي الشاعر الحكيم كان ينادي قائلاً :

بربك أيها الفلك المدار	اقصد ذا المسير أم اضطرار ؟
وعندك ترفع الأرواح أم هل	مع الأجساد يدركها البوار
فان يك آدم أشقى بنيه	بذنب ما له منه اعتذار
فيا لك اكلة ما زال منها	علينا نقمة وعليه عار
نعاقب في الظهور وما ولدنا	ويذبج في حشا الأم الحوار
وننتظر الرزايا والبلايا	وبعد فبالوعيد لنا انتظار
فماذا الامتنان على وجود	لغير الموجدية به الغيار ؟
وكانت أنعم لو أن كونا	نغير قبله أو نستشار (٤)

توفي ابن الشبل البغدادي ببغداد في سنة ٤٧٤ وعمر الغزالي أربع وعشرون سنة ، وسارت بشمر ابن الشبل الركبان ، وأخذ يشرق حتى يبلغ خراسان ، ويصفي اليه شاعر نيسابور ، الحكيم المنجم الشهير ، غياث الدين عمر الغيام ، فيقول بالفارسية في نيسابور نفسها ، معقل الشافعية :

لعبات الأطفال نحن يقينا	غير أن الافلاك تلعب فينا
قد رأينا وجه الوجود سنينا	مد خرجنا للعب فيه زمينا
ودخلنا دار الفناء تباه	وقضينا شقاوة والتيها

أي هذا الوجود حكمك جارا

أنا لو كان لي على الأفلاك سلطة الغالق المدير السكك
لنقضت الجميع دون ارتباك وخلقت الأكوان عن ادراك
فينال الاحرار فيها الاماني وقطوف الهناء منهم دواني

دون هم امضهم أعصارا

واستفحلت في عصر الامام الفزالي عقيدة الاسماعيلية النزارية الرهيبة ، بمساعي
الحسن بن الصباح الاسماعيلي الجلد ، وقال شمس الدين الذهبي انما هو صباح ، وقال
في تفسير الدعوة النزارية : « كانت في حدود الثمانين وأربعمائة فيما أحسب ، وكان نزار
ابن المستنصر بالله بن الظاهر بن الحاكم ، قد بايع له أبوه ، وبث الدعاة في البلاد بذلك ، منهم
صباح صاحب الدعوة ، وكان ذا سمع وذلق ، واظهار تنسك ، وله أتباع من جنسه ، فدخل
الشام والسواحل فلم يتم له مراد ، فتوجه الى بلاد المعجم ، وتكلم مع أهل الجبال والمتم
الجهلة ، من تلك الأراضي ٠٠٠ وأما نزار فان عمته خافت منه ، فعاهدت أعيان
الدولة على أن تولى أخاه الأمر ، وله ست سنين ، وخاف نزار فهرب الى الاسكندرية
وجرت له أمور ثم قتل بالاسكندرية ، وأما صباح فانه قرر عند أصحابه أن الامام هو
نزار فلما طال انتظارهم له وتقاضيهام اياه قال : « انه بين أعداء ، والبلاد شاسعة ، فلا
يمكنه السلوك ، وقد عزم أن يختفي في بطن حامل ويحيى سالما ، ويستأنف الولادة » .
فرضوا بذلك ، ثم انه أحضر جارية قد أحبلها وقال لهم : قد اختفى نزار في بطن هذه
الجارية ، فأخذوا يعظمونها ويتخشمون لرؤيتها ، ويرتقبون الامام المنتظر أن يخرج
منها ، فولدت له ولداً فسماه حسناً ، وقد حكم على الملاحدة بعد صباح ابنه محمد ثم
بعده الحسن بن محمد ابن صباح المذكور ، وكان صباح قد قصد قلعة الموت (على ستة
فراسخ من قزوين من الجهة الشمالية) ، وهي قلعة حصينة ، أهلها ضماف العقول وفقراء ،
وفيهم قوة وشجاعة ، فقال لهم : « نحن قوم زهاد نعبد الله في هذا الجبل ، ونشتري منكم
نصف القلعة بسبعة آلاف دينار ، فباعوه له وأقام فيها ، فلما قوي استولى على الجميع ،
وبلغت عدة أصحابه ثلثمائة ونيفاً من الرجال ، فبلغ ملك تلك الناحية أن هناك قوماً يفسدون
عقائد الناس ، وهم في تزايد ويخاف من غائلتهم . فنهد اليهم ونزل عليهم ، وأقبل على
سكر والتذاذ قبل المناجزة ، فقال رجل من أصحاب صباح اسمه « علي اليعقوبي » (من
بلدة يعقوبا قرب بغداد) : أي شيء يكون لي عندكم ان أنا أنلتكم مائة هذا العدو ؟
فقالوا : يكون لك عندنا ذكران - يمنون أنهم يذكرونه في تسابيحهم - قال : رضيت ،
وأمرهم بالنزول من القلعة ليلاً وقسمهم أربعاً في نواحي المسكر المعاصرين ، ورتب
مهم طبولا وقال : اذا سمعتم الصياح فاضربوا الطبول .

ثم انتهز علي اليعقوبي الفرصة من غرة الملك وهجم عليه بسكين فقتله ، ونذر
أصحاب الملك بعلي اليعقوبي فقتلوه ، وضرب أولئك الاسماعيلية الطبول فأرجفوا الجيش ،
فهاموا على وجوههم ، وتركوا الغيام بما فيها ، فنقل صباح الجميع الى القلعة وصارت لهم

أموال وعتاد واستفعل أمرهم وشرع أهل الجبل من الأعاجم الى الدخول في دعوتهم ، وباينوا الذين قتلوا نزاراً بالاسكندرية ، وبنوا قلاعاً ، واتسع تلالدهم وبلادهم ، واستنوا الهجوم بالسكاكين اقتداء بما فعل على اليعقوبي ، وروعوا الخلفاء والسلاطين والملوك ، فمنهم من صانعوهم بالتحف والأموال والهدايا ، ثم بعثوا داعياً من دعوتهم في حدود الخمسمائة أو بعدها الى الشام يعرف بابي محمد ، فجرت له أمور الى أن ملك قلاعاً من بلاد جبل السماق ، كانت في أيدي النصرانية .» (٥)

أقول : وكانت العقيدة الاسماعيلية النزارية ، من العقائد المدوانية الفتاكة السفاكة للدماء ، لأنها قرنت بطلب الملك ، والملوك يستهين بالدماء ، وينشر الدمار والبلاء ، ولقد فتك الاسماعيلية النزارية في ذلك العصر بجماعة من الخلفاء والسلاطين ، والملوك والأمراء والوزراء والأعيان ، والعلماء والقضاة ، والولاة والتجار ، حتى الزهاد لم يسلموا من سكاكينهم ، وقد قارن ظهور ملكهم وفتكهم في بلاد المعجم والشام والمراق ، ظهور الافرنج ، الفزاة المستعمرين باسم الدين ، الذين تسموا بالصليبيين ، وكان فتكهم بأمرام المسلمين حوثاً للافرنج على تثبيت أقدامهم ، في طراز البحر الأبيض وبلاد الشام ، وان لم يكن ذلك المون على وفق خطة مدبرة ومواطاة محررة ، قال ابن الجوزي : « وكان الفزالي قد صنف للخليفة المستظهر بالله كتاباً في الرد على الباطنية » (٦) . وقد طبع هذا الكتاب في أوربة ، ولعل اتجاه الفزالي بعد التدريس بنظامية بغداد الى بلاد الشام ، كان من خشيته الاسماعيلية الباطنية ، بعد أن ألف الكتاب المذكور في نقض مذهبهم ، وذلك قبل أن يمدوا جناحهم الأيمن غير اليمون على بلاد الشام ، ففي سنة ٥٠٧ هـ أي بعد وفاة الفزالي بسنتين دخل الأمير مودود بن التون يكن صاحب الموصل وخاضد شوكة الافرنج الصليبيين ، في الحادي والعشرين من شهر ربيع الأول من السنة المذكورة ، دخل الجامع الأموي ليصلي فيه صلاة الجمعة مع طفتكين صاحب دمشق ، فصلياً وخرج مودود الى صحن الجامع ويده في يد طفتكين ، فوثب عليه اسماعيلي فضربه بسكين كانت معه ، فجرحه أربع جراحات ، وقتل الاسماعيلي في الحال ، وأخذ رأسه فلم يعرفه أحد فأحرق ، وكان مودود صائماً ، فحمل الى دار طفتكين واجتهد به ليفطر فلم يفعل ، وقال : لا لقيت الله الا صائماً . فمات من يومه ، وكان الاسماعيلية بالشام قد خافوه فقتلوه غيلة ، وقيل بل خافه طفتكين فوضع عليه من قتله ، قال ابن الأثير : كان خيراً عادلاً كثير الخير حدثي والذي قال : كتب ملك الافرنج الى طفتكين بعد موت مودود كتاباً من فضوله : ان أمة قتلت عبيدها يوم عيدها في بيت مبودها لحقيق على الله أن يبيدها » (٧) .

فما كان أجهل القائل وأغفل الناقل : فليت شمري ما أثر الأمة في جريمة مجرم خارج عن الاسلام خارج على أئمنته ؟ انها براؤمته ومن جريمته . وخلاصة الأمر أن الاسماعيلية نشروا الرعب والروع والفرع والهلع في البلاد الاسلامية في عصر الفزالي ، وأصاب مكرهم مختلف الطبقات ، قال أبو الفرج بن الجوزي في وفيات سنة ٥٠٤ في سيرة مدرّس النظامية بعد الفزالي على بن محمد الكيا الهراسي الشافعي : « درّس بالنظامية ببغداد مدة واتهم برأي الباطنية فأخذ ، فشهد له جماعة بالبراءة من ذلك ، منهم

أبو الوفاء علي بن عقيل الحنبلي « (٨) . وقال أبو المظفر سبط ابن الجوزي : « درس بالنظامية ووعظ وذكر مذهب الأشعري فرجم وثار الفتن ، واتهم بمذهب الباطنية فأراد السلطان قتله فمنعه الخليفة المستظهر وشهد له » (٩) .

أراد المؤرخ بالرجم رميه بالحجارة في أثناء كلامه في نصرته مذهب الأشعري ، لا الرجم الشرعي الذي هو حد الزاني المحصن الذي يتم بهلاك المرجوم . اذن كانت الفتنة المذهبية ببغداد ثائرة في عصر الغزالي ، وكان الحنابلة وهم جمهور أهل العراق أيامئذ هم والشافعية الأشعرية وبعض فرق الشيعة هم المثيرين لها ، والواثب بعضهم على بعض فيها ، قال أبو الفرج بن الجوزي في حوادث سنة ٤٧٥ هـ : « وفي يوم الجمعة لخمسة بقين من شوال عبر قاص من الأشعرية يقال له البكري - يعني عتيقاً البكري - إلى جامع المنصور ، ومعه الفضولي الشحنة والأترار والمجم بالسلاح ، فوعظ في الجامع ، وكان هذا البكري فيه حدة وطيش وكان نظام الملك قد أنفذ ابن القشيري أبا نصر إلى بغداد فلتقاه الحنابلة بالسب ... فأخذه النظام إليه وبعث اليهم هذا الرجل ، وكان ممن لا خلاق له فأخذ يسب الحنابلة ويستخف بهم ، وكان معه كتاب من نظام الملك ، يتضمن الاذن له في الجلوس في المدرسة النظامية ، والتكلم بمذهب الأشعرية ، فجلس في الأماكن كلها وقال لا بد من الجلوس في جامع المنصور ، فقبل لنقيب النقباء العباسي ، فقال : لا طاقة لي بأهل باب البصرة ، - يعني أنهم حنابلة جلداء - فقبل له : لا بد من مدارة هذا الأمر ، فقال : ابعثوا لي أصحاب الشحنة ، فأقام على كل باب من أبواب الجامع تركياً ، وحضر الفضولي الشحنة والأترار والمجم بالسلاح وصعد المنبر ، وقال : وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا . ما كفر أحمد بن حنبل وإنما أصحابه . فجاءه الأجر ، فأخذ النقيب قوام الجامع وقال : من أين هذا الأجر ؟ فقالوا ان جماعة من الهاشميين تبطنوا سقف الجامع ورجموا الواعظ ... ثم أنفذ البكري سفيراً طرقياً فعكس عن الحنابلة ما يليق بالله سبحانه وأغرى بشتمهم » (١٠) .

وكانت قد سبقت هذه الفتنة عدة فتن منها فتنة سنة ٤٦٩ هـ قال ابن الجوزي : « وفي شوال وقعت الفتنة بين الحنابلة والأشعرية ، وكان السبب أنه ورد إلى بغداد أبو نصر ابن القشيري ، وجلس في النظامية وأخذ يذم الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم ، وكان المتعصب له أبو سعد الصوفي - يعني شيخ الشيوخ النيسابوري - ، ومال أبو اسحاق الشيرازي إلى نصرته القشيري ، وكتب إلى نظام الملك يشكو الحنابلة ويسأله المعونة » . ثم ذكر نشوب الفتنة بينهم حتى نادى الشافعية على باب النوبي من أبواب دار الخلافة العباسية « المستنصر بالله يا منصور » يريدون الخليفة المستنصر بالله الفاطمي بمصر ، اتهاماً منهم لديوان الخلافة بالعباسية بممالأة الحنابلة ، وتشجيعاً عليه (١١) ، وكان رئيس الحنابلة الشريف أبو جعفر عبد الخالق بن عيسى العباسي ، ولما جمع الشريف أبو جعفر مع زعماء الشافعية طلب إليه الوزير ابن جهر العريبي التغلبي الصلح فقال له : أي صلح بيننا ، إنما يكون الصلح بين مختصين على ولاية أو دنيا ، أو قسمة ميراث أو تنازع في ملك ، فاما هؤلاء القوم - يعني الشافعية - فهم يزعمون أننا كفار ، ونحن نزعم أن من لا يعتقد ما نعتقد كافراً فأبي صلح بيننا (١٢) .

أما الفتن بين الحنابلة والشيعة ببغداد ، فكانت مستدامة قلما خلت منها حقبة من حقبة التاريخ في ذلك العصر وكانت ضحاياها البشرية كثيرة وخسرانها المادي كبيراً ، وفي ذلك العصر ظهرت الفتوة بوجهه جديدهم الوجه الفاطمي الذي خاف منه بنو العباس ، قال ابن الجوزي في حوادث سنة ٤٧٣ هـ : « وفي ذي الحجة قبض على انسان يعرف بابن الرسولي الغباز ، وعلى عبد القادر الهاشمي البزاز ، وجماعة انتسبوا الى الفتوة ، وكان هذا ابن الرسولي قد صنف في معنى الفتوة وفضائلها وقانونها ، وجعل عبدالقادر الهاشمي المتقدم على من يدخل في الفتوة وأن يكونوا تلامذته وكتب لكل منهم منشوراً ، وقلده صقماً ولقب نفسه « كاتب الفتيان » ، وجعل ذلك طريقاً الى دعوات ومجتمعات ، تعود بمصلحته ، وكتب الى خادم لصاحب مصر بمدينة النبي ﷺ يعرف بخاصة الملك ربحان الاسكندراني ، قد نذب نفسه لرئاسة الفتيان ، وصارت المكاتبات من جميع البلدان صادرة منه واليه ، والتعويل في هذا الفن وقف عليه ، وعن لابن الرسولي أن جعل (اجتماعهم بمسجد برانا في غربي بغداد) ، وكان مسدوداً مهجوراً ، ففتح بابه ونصب عليه باباً ، ورتب فيه من يراعيه » (١٣) .

وآل أسر هؤلاء الفتيان الى نهب أموالهم ودورهم ، وتمزيقهم وكفهم عما سماه خصومهم « الفساد » ، يعنون مذهب الفتوة ، والأمر كان سياسياً لا غير ، فان الخليفة الناصر لدين الله العباسي ، بعد قرن واحد من الزمان طلع على العالم الاسلامي بوجه آخر للفتوة ، ونشرها بين الملوك والسلاطين والشعوب الاسلامية كما هو معلوم . .

هكذا كانت حال العالم الاسلامي من اضطراع المذاهب والآراء والعقائد والأفكار في عصر الامام الغزالي ، سوى ما لم نذكره من وجود الزندقة في اذهان فريق من الناس ، كانوا يستترون ويتعرجون من التصريح بها ، وهم الذين وصفهم الغزالي نفسه بأنهم كانوا يصلون مع الناس لأن الصلاة عادة أهل البلد ، وحفظ للمال والولد ، فضلاً عن حفظ النفوس من الهلاك ، فقد ذكرنا أن العامة كانوا يحاربون المقائد المخالفة لمقائدهم مثل الاعتزال الذي هو نوع من التفكير في المقائد الاسلامية ، بغض النظر عن صحته أو بطلانه ، قال ابن الجوزي في حوادث سنة ٤٥٦ هـ : « وفي يوم الجمعة الثاني عشر من شعبان هجم قوم من أصحاب عبد الصمد ، على أبي علي بن الوليد ، المدرس لمذهب المعتزلة فسبوه وشتموه لامتناعه من الصلاة في الجامع وتدريسه لهذا المذهب ، فقال لهم : لمن الله من لا يؤثر الصلاة ولمن الله من يمنني فيها ويخيفني . وفيها ايمان اليهم والى أمثالهم من الصوام ، لما يمتقدونه في أهل هذا المذهب - يعني المعتزلي - من استعلال الدم ونسبتهم الى الكفر ، وأوقعوا به وجرحوه وصاح صياحاً خافوا منه اجتماع أهل الموضوع معه عليهم فتركوه ، ثم أخلق بابه ، واتصل اللعن للمعتزلة في جامع المنصور ، وجلس أبو سمد بن أبي عمامة فلعن المعتزلة » (١٤) .

ونقل سبط ابن الجوزي الخبر على صورة أخرى ، قال : « وفي شعبان من السنة المذكورة ، هجم قوم من أصحاب عبد الصمد ، ببغداد على أبي علي بن الوليد المعتزلي وسبوه ، وقالوا : هذا يقول القرآن مخلوق ، ويمتقد اعتقاد الفلاسفة ، وأن الانسان قادر

على أفعاله وأن الله يخلد في النار على الذنوب اليسيرة ، ولا يرى يوم القيامة ، وهو لا يصلي في الجامع ويدرس مذهب المعتزلة ، فاعتقلهم رئيس المراقين أبو أحمد النهاوندي ، وقال لهم : تقدمون على الفتنة . وأجاب ابن الوليد عما قالوه عنه وأنهى حاله إلى الخليفة ، فخرج الجواب بالامساك عنه . وجلس في بيته وأغلق بابيه « (١٥) » .

وقد جاء في هذا الخبر اسم « أصحاب عبد الصمد » . قال حبيب الزيات الباحث المعروف ، في الجزء الرابع من خزانته الشرقية : « ذكر ابن الجوزي أصحاب عبد الصمد فقال : هم أصحاب المساجد ، ونقل من أخبارهم سنة ٤٥٠ هـ . . . ويستدل من ذلك أنهم كانوا فئة من العامة المتحمسين في الدين . . . ولم نقف على شيء من ترجمة زعيمهم عبد الصمد الذي انتسبوا إليه » (١٦) .

قلت : هو أبو القاسم عبد الصمد بن عمر بن اسحاق الواعظ ، ذكره الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ، وذكر أنه كان راوياً للحديث ثقة صالحاً زاهداً آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر ، وإليه تنسب الطائفة المرووفة بأصحاب عبد الصمد ، ثم ذكر أنه توفي سنة ٣٩٧ هـ (١٧) ، وترجمه أيضاً ابن الجوزي في المنتظم والسبكي في طبقات الشافعية الكبرى (١٨) .

وكان كثير من العلماء والفقهاء فضلاء عن غيرهم ، يتنافسون في ادراك المآرب ، ويلوغ المناصب ، ويميلون إلى الأبهة والفخامة ، قال ابن الجوزي نقلاً عن أبي منصور الرزاز قال : دخل أبو حامد الغزالي بغداد فقومنا ملبوسه ، ومركوبه خمسمائة دينار ، فلما تزهد وسافر وعاد إلى بغداد فقومنا ملبوسه خمسة عشر قيراطاً ، قال : حدثني بعض الفقهاء عن الوزير أنوشروان بن خالد ، أنه زار أبا حامد الغزالي فقال له الغزالي : « زمانك محسوب عليك ، وأنت كالمستاجر ، فتوفرك على ذلك أولى من زيارتي » . فخرج أنوشروان وهو يقول : لا إله إلا الله ، هذا الرجل الذي كان في أول عمره يستزيدني فضل لقب في القابيه ، وكان يلبس الذهب والحريير ، قال أمره إلى هذا الحال « (١٩) » .

ويؤيد ميل هذا الإمام الكبير إلى الأبهة في أول أمره ما ذكره عبد الغافر الفارسي معاصره ، ونقله السبكي في طبقاته . قال : « وعلت حشمته ودرجته في بغداد حتى كانت تغلب حشمة الأكابر والأمراء ودار الخلافة ، فانقلب الأمر من وجه إلى آخر ، وظهر عليه بعد مطالعة العلوم الدقيقة ، وممارسة الكتب المصنفة فيها ، وسلك طريق الزهد والمثالة وترك الحشمة وطرح ما نال من الدرجة للاشتغال بأسباب التقوى ، وزاد الآخرة فخرج عما كان فيه وقصد بيت الله وحج ثم دخل الشام وأقام في تلك الديار قريباً من عشر سنين يطوف ويزور المشاهد المعظمة ، وأخذ في التصانيف المشهورة ، التي لم يسبق إليها مثل أحياء علوم الدين والكتب المختصرة منها مثل الأربعين وغيرها من الرسائل التي من تأملها علم محل الرجل من فنون العلم ، وأخذ في مجاهدة النفس وتغيير الأخلاق وتحسين السمائل وتهذيب المعاش ، فانقلب شيطان الرعونة وطلب الرئاسة والجاه ، والتخلق بالأخلاق الذميمة ، إلى سكون النفس ، وكسر الأخلاق والفراغ من الرسوم ، والترتيبات ، وتزيا بزي الصالحين وقصر الأمل ووقف الأوقات على هداية الخلق ، ودعائهم إلى ما يعينهم من أمر الآخرة وتبفيض الدنيا والاشتغال بها على السالكين ،

والاستعداد للرحيل الى الدار الباقية ، والانقياد لكل من يتوسم فيه أو يشم منه رائحة المعرفة أو التيقظ ، بشيء من أنوار المشاهدة، حتى مرن على ذلك ولان ٠٠٠ ولقد زرتهم مراراً وما كنت أجد في نفسي ما عهدته في سالف الزمان عليه من الوعارة ، وانجاس الناس والنظر اليهم بعين الازدراء ، والاستغفاف ، كبراً وخيلاً ، واغتراراً بما رزق من البسطة في النطق والخطر والمباداة وطلب الجاه ، والعلو في المنزلة ، انه صار على الضد . وتصفى من الكدورات ، وكنت أظن أنه متلفع بجلباب التكلف متيمن بما صار اليه ، فتحققت بعد التروي والتنقيب أن الأمر على خلاف المظنون وأن الرجل أفاق بمد الجنون ، وحكى لنا في ليال كيفية أحواله من ابتداء ما ظهر له ، من سلوك طريق القالة ، وغلبة الحال عليه بمد تبجره في العلوم واستطالته على الكل بكلامه ، والاستعداد الذي خصه الله به في تحصيل أنواع العلوم ، وتمكنه من البحث والنظر حتى تبرم من الاشتغال بالعلوم الغريبة عن المعاملة ، وتفكر في العاقبة وما يجدي وينفع في الآخرة ٠٠٠ الخ» (٢٠) .

★ ★ ★

كان العالم الاسلامي في هذا الغض من العقائد والآراء والاختلاف والتناحر وانتفاجر حين هجم الافرنج على بلاد الشام واحتلوا السواحل والمدن والقرى من طراز البحر ومن داخل البلاد ، ومن جرم تلك الغفلة المهلكة ، والفتنة المردية ، سمعنا صوت أبي المظفر الأموي الشاعر الكبير يقول من أقصى خراسان وهو أسيان أشد الأسى من احتلال الافرنج لبيت المقدس سنة ٤٩٢ هـ :

مزجنا دماء بالدموع السواجم	فلم يبق منا عرضة للمراحم
وشر سلاح المرمع يفيضه	إذا الحرب شبت نارها بالصوامر
فايها بني الاسلام ان وراءكم	وقائع يلحقن الذرا بالمتناسم
اتهويمة في ظل أمن وغبطة	وعيش كنوار الخميعة ناعم
وكيف تنام العين ملء جفونها	على هفوات أيقظت كل نائم
واخوانكم بالشام يضحي مقيلم	ظهور المذاكي أو بطون القشام
تسومهم الروم الهوان وانتم	تجرون ذيل الغفض فعل المسالم
وكم من دماء قد أبيحت ومن دمي	تواري حياء حسنتها بالمعاصم
بحيث السيوف البيض محمرة القبا	وسمر العوالي داميات اللهائم
وبين اختلاس الطعن والضرب وقفة	تظل لها الولدان شيب القوادم
وتلك حروب من يغب عن غمارها	ليسلم يقرع بعدها سن نادم
تسل بأيدي المشركين قواضيا	ستغمد منهم في الطلى والجماجم

يكاد لهن المستكن بطيبة
أرى أمتي لا يشرعون إلى العدا
ويجتنبون النار خوفاً من الردى
أترضى صناديد الأعراب بالأذى
فليتهم أذ لم يذودوا حمية
وانزهدوا في الأجر أذ حمي الوغى
لئن أذعنت تلك الغياشيم للبرى
دعوناكم والحرب ترنو ملحة
تراقب فينا غارة عربية
فإن أنتم لم تفضبوا بعد هذه

ينادي بأعلى الصوت يا آل هاشم
رماحهم والدين واهي الدعائم
ولا يحسبون العار ضربة لازم
ويفضي على ذل كماء الأعاجم ؟
عن الدين ضنوا غيرة بالمحارم
فهل أتوه رغبة في الفنائم ؟
فلا عطسوا إلا بأجدع راحم
الينا بالحافظ النور القشاعم
تطيل عليها الروم عض الأباهم
رمينا إلى أعدائنا بالغزائم (٢١)



نتأمل قوله :

« أترضى صناديد الأعراب بالأذى ؟ » .

وقوله :

« تراقب فينا غارة عربية » .

تجد فيه الحس العربي يقظان بعد طول رقاده ، وهاباً بعد طول سباته ، والسبب في ذلك ملل العرب من تطاول مدد الدول الأعجمية عليهم ، وظهور إمارة عربية في وادي الفرات هي إمارة بني مزيد من بني أسد مؤسسي مدينة الحلة التي احتضنت المروبة والأدب العربي في القرون العباسية الأخيرة ، وداومت على ذلك حتى العصور الأخيرة ، وفيها في العصر المظلم نبغ صفى الدين الحلبي الشاعر الكبير المشهور .

وأول من تحسس بالحس العربي في ذلك العصر بنو جهير التغلبيون وعبيدهم يومئذ فخر الدولة محمد بن محمد بن محمد بن جهير التغلبي ، وقد ذكر سبط ابن الجوزي في حوادث ٤٥٦ هـ من مرآة الزمان أي بعد ولادة الغزالي بخمسين أو ستين أن رئيس المراقين أبا أحمد الفارسي النهاوندي المقدم ذكره في أخبار ابن الوليد المعتزلي شكاً وزير الخليفة القائم بأمر الله العباسي فخر الدولة بن جهير إلى الخليفة نفسه وقال في شكواه : « أن هذا الرجل قد نقل الدولة التركية إلى العربية واستدعى بني عقيل إلى العراق وفعل من ذلك في سائر الأفاق والسultan ألب أرسلان غير مؤثر له » . فمز ذلك على الخليفة القائم وخرج جواب الشكوى بالشتم الحسن على الوزير والشكر له ، وقال : « وقد كان له في ذلك الأمر المنكود المقام المحمود وإنما له أعدام يتخرصون عليه » . وأخل النهاوندي يده في إقطاع الوزير وأتباعه وأوقع الهوان بأصحابه ومد يده إلى الضياع السفلى والعليا « (٢٢) » .

□ العواشي :

- ★ من كتاب مهرجان الفزالي دمشق شوال ١٣٨٠ هـ -
أذار ١٩٦١ م .
- ١ - طبقات الشافعية الكبرى (٢ : ٢٧٠) .
- ٢ - الكامل لابن الأثير في حوادث تلك السنة . والمنتظم
لابن الجوزي فيها .
- ٣ - المنتظم (٩ : ٢٠) .
- ٤ - معجم الأدباء (٤ : ٣٨ ، ٤٠) وميون الأنباء (١ : ٢٤٨) .
- ٥ - تاريخ الاسلام (نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ١٥٨٢
الورقة ٤١ - ٤٢) .
- ٦ - المنتظم (٩ : ١٧٠) .
- ٧ - الكامل في حوادث سنة ٥٠٧ هـ .
- ٨ - المنتظم (٩ : ١٦٧) .
- ٩ - مرآة الزمان (٨ : ٣٨ طبعة حيدر آباد الدكن) .
- ١٠ - المنتظم (٩ : ٣ ، ٤) .
- ١١ - المنتظم (٨ : ٣٠٥) .
- ١٢ - المرجع المذكور (ص ٣٠٦) .
- ١٣ - المنتظم (٨ : ص ٣٢٦ ، ٣٢٧) .
- ١٤ - المنتظم (٨ : ٢٣٥ ، ٢٣٦) .
- ١٥ - مرآة الزمان (نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ١٥٠٦
الورقة ٩٨) .
- ١٦ - الخزانة الشرقية (٤ : ٨٢) .
- ١٧ - تاريخ بغداد (١١ : ٤٣ ، ٤٤) .
- ١٨ - المنتظم (٧ : ٢٣٥) والطبقات السبكية (٧ : ٢٣٩) .
- ١٩ - المنتظم (٩ : ١٧٠) .
- ٢٠ - طبقات الشافعية الكبرى (٤ : ١٠٨ ، ١٠٩) .
- ٢١ - الكامل لابن الأثير في حوادث سنة ٤٩٢ هـ .
- ٢٢ - مرآة الزمان (نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ١٥٠٦
الورقة ٩٨) .



مكانة الغزالي من العلوم الصوفية

د. سعاد الحكيم

طوبى لمن خلف علماً باقياً بقاء الاسلام ، نافعاً للانسان في كل
الازمان . طوبى للغزالي اشرقت شمسهُ في سماء «أصول المعاملة في الاسلام» ،
وتكرست سراجاً لا يغبى . فكل من استوقد نار الاصلاح في اعماق تكوينه
يرجع الى « الاحياء » ليأتي منه بقبس .

وضع الغزالي بين يدي المؤمن نبض فكر اسلامي كابد أنواع العلوم الفلسفية
والكلامية والفقهية والصوفية ، وزاول غايات دنيوية وأخروية شتى ، وتمثلت النتيجة
في قول النبي ﷺ : «أعوذ بالله من علم لا ينفع» . لذلك تعامل الغزالي بحذر مع كل علم نظري
مهما شرف ، ومهما نازعت النفس اليه . وأبعد الزوائد والتوافل من مضامين العلوم
ليتجلى بيننا وجه العلم الذي هو فرض على كل مسلم (وهو في نظر الغزالي علم المعاملة) .

تتلمح وراء هذه النتيجة مسيرة وجدان صفته الصدق والاخلاص ، يبحث عن اليقين في
أقسام العلوم الاسلامية . . تجلى هذا الاخلاص في كون الغزالي لم يرسم خطة مسبقة بل
سار مع يقينه أينما توجه ، دخل كل علم في عصره دخول طالب باحث متلمس ، دخول
مناقش يعطي عقله ومنطقه وكلية تفكيره للتفاعل مع أصوله (١) ، ففي كل علم أطل كان
نجم ذلك العلم . أخرج الفلاسفة « بالمقاصد » و « التهافت » ، وفي الأصول قدم « المستصفى » ،
وتوالت كتبه الكلامية موضحة أصول العقيدة وحدد علم الكلام كالأربعين في أصول الدين ،
والاقتصاد في الاعتقاد ، والجامع الموام عن علم الكلام .

ان اليقين مسيرة كل عقل حي ، ورحلة وجدان يقطع مسافات في ظلمة البصيرة
والبصر ، وصمت الشواهد . لذلك جرى وجدان الغزالي متقلباً في العلوم الاسلامية ،
ولكنه سرعان ما كان يغادر أرض أي علم لأنه لا يجد فيه كلية هويته الاسلامية ، الى ان
استنارت بصيرته من علوم الصوفيين ، فاستقر .

نحن هنا أمام شخصية بحثت عن اليقين ، فوصلت الى الله عز وجل . ففي مؤلفات الغزالي التي كتبها بعد استنارته بنور اليقين تتراعى صارخة مقولة : ان الله عز وجل هو الحقيقة الوحيدة . وان العمل الانساني الوحيد المجدي يقوم على تحصيل « علم » هو في الواقع « أساس العمل » الموصل الى الله .

لذلك نقسم البحث قسمين رئيسيين : القسم الأول نبحث فيه الأصول النظرية لموقف الغزالي ، هذه الأصول هي بمنزلة المقدمات المنطقية لتفكيره الاسلامي الصوفي ، اذ اننا لن نتمكن من تقدير مكانته الصوفية دون التوقف عند ما يصرح عنه وما نستشفه نحن من كلماته . ويدور بحثنا حول المقولات الآتية : العلم ، العمل ، المعاملة ، التسليك ، المكاشفة .

أما القسم الثاني فسنبحث فيه رؤية الغزالي لنحدد مكانته من علم الصوفية ، فنتطرق الى الذين أخذ عنهم ، وإلى الخط الصوفي الذي ينتمي اليه . كما سنمرض لبعض الموضوعات الصوفية وموقفه منها كالغناء والولاية والسماع والوجد والشطح والمقامات ، محاولين أن نبين مدى التزام الغزالي بالموقف النقدي الذي نهجه منذ البدايات ، ذلك انه كان ناقداً في الفكر الفقهي والكلامي والفلسفي ، فهل اختل ميزانه النقدي أمام عبارات المتصوفة ، أم استمر في موضوعيته النقدية أمام الأسماء الكبيرة في عالم التصوف ؟

١ - أصول نظرية

١ - العلم والعمل

★ يقول الغزالي :

« الخاصة التي يتميز بها الناس عن سائر البهائم هو العلم ، فالانسان انسان بما هو شريف لأجله » (٢) .

هذا الكلام يضمننا منذ البداية أمام القيمة العظمى للعلم ، كما يكشف أمامنا عن الأبعاد التي يعطيها الغزالي لمفرد « العلم » . فالعلم ليس علوماً نظرية وعلوماً عملية وحسب ، بل هو أكثر من ذلك ، انه : « الصفة العلمية » للانسان . أي هو اعقال الانسان ، والا لما فارق بالعلم سائر الحيوانات .

فالانسان لا يخلو عن العلم في أي وقت من أوقاته ، بمعنى انه لا يخلو عن الاعقال . وإذا أخذنا العلم بهذا المعنى الذي أورده الغزالي (أي الصفة العلمية للانسان) لا يبقى مجال للمفاضلة بينه وبين أي نشاط انساني آخر ، لأننا بالعلم ننتمي الى جنس الانسان .

هذا العلم الذي لا يخلو عنه عاقل لا يقبل الجمع ، ويرد دائماً عند الغزالي بصفة المفرد . العلم الذي يقبل الجمع (العلوم) هو ، موضوعات العلم ، أي المعلومات .

ويؤكد هذا الاستعمال للعلم بمعنى « العقل » ما نقله عن المحاسبي في التمييز بين العقل ومعلوماته . يقول :

« (العقل هو) الوصف الذي يفارق الانسان به سائر البهائم ، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية ، وهو الذي أراده العارث بن أسد المعاسبي حيث قال في حد العقل : انه غريزة يتهيا بها ادراك العلوم النظرية . وكأنه نور يقذف في القلب ، به يستعد لادراك الأشياء . ولم ينصف من أنكر هذا ، ورد العقل الى مجرد العلوم الضرورية ، فان الغافل من العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم » (٣) .

وبعد أن جعل الغزالي العلم الصفة العقلية للانسان ، ألزما منطقياً بأسبقيته على كل حركة ، في البدن يأتي العلم كما يرى : هو أول كل شيء ، قبل كل عمل ، أفضل الأعمال ، سابق لكل حركة ، كما لا تخلو عنه حركة ، يقول الغزالي بهذا الصدد :

« والعلم فضيلة في ذاته وعلى الاطلاق من غير اضافة ، (. . .) وأعظم الأشياء رتبة في حق الآدمي السعادة الأبدية ، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة اليها ، ولن يتوصل اليها الا بالعمل والعمل . ولا يتوصل الى العمل الا بالعمل بكيفية العمل . فاصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم ، فهو إذن أفضل الأعمال » (٤) .

ويروي عن الامام علي رضي الله عنه قوله : « العالم أفضل من الصائم القائم المجاهد ، واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلثة لا يسدها الا خلف منه » (٥) .

غير أن العلم وان كان أساساً للعمل ، فهو على مكانته وفضله لا يغني الانسان من نار الآخرة شيئاً ، ولا خلاص للانسان الا في أن يعمل بما يعلم . يقول الغزالي :

« أيها الولد ، العلم بلا عمل جنون ، والعمل بغير علم لا يكون . واعلم أن العلم لا يبعدك اليوم عن المعاصي ولا يحملك على الطاعة ، ولن يبعدك غداً عن نار جهنم » (٦) .

ويفارق الغزالي حكماء اليونان ، لأن علاقة العلم بالعمل عنده علاقة قسرية قائمة على مجاهدة النفس ورياضتها . فلا يشبع العمل عن العلم كما ينتشر الشذو من الزهر ، بل لا بد من ازالة الموائق والعلائق وجماد صدأ القلب حتى ينبعث لتحصيل العمل الذي رسمه العلم ، وتنفيذ المرسوم المطلوب .

فكم من طبيب مريض وهو عالم بأعلى درجات الصحة ، وليس كل من علم دقائق التقوى أصبح تقياً .

وما أصدق الغزالي حين يقول :

« فالعلم شيء ووجود المعلوم شيء آخر . فما كل من عرف النبوة والولاية كان نبياً ولا ولياً ، ولا كل من عرف التقوى والورع ودقائقه كان تقياً » (٧) .

يستعمل الغزالي أحياناً مفرد العلم بمعنى : « اليقين » . فاسم « العلم » لا يطلق على المعلومة ، وإنما على « النور » الذي يستقر منها في قلب الانسان . فكل معلومة يحصلها الانسان - مهما تعلمها ، أو علمها وردها على مسامع الخلق - ولم يقر في قلبه نور منها ، لا تبلغ مرتبة العلم . يقول :

« العلم عبادة القلب ، وصلاة السر ، وقربة الباطن الى الله تعالى (٠٠٠) و لا تصح عبادة الباطن وعبادة القلب بالعلم الا بعد طهارته عن خبائث الاخلاق (٠٠٠) فان قلت : كم من طالب رديء الاخلاق حصل العلوم ، فهيئات ما أبعد عن العلم الحقيقي ! فان من أوائل ذلك العلم أن يظهر له أن المعاصي سموم قاتلة مهلكة . وهل رأيت من يتناول سما مع علمه بكونه سما قاتلاً ؟ إنما الذي تسمعه من المتوسمين حديث يلفقونه بالسنتهم مرة ، ويرددونه بقلوبهم أخرى ، وليس ذلك من العلم في شيء . قال ابن مسعود رضي الله عنه : ليس العلم بكثرة الرواية ، إنما العلم نور يقذف في القلب (٨) .

بعد أن رأينا أن الغزالي يطلق العلم مفرداً ويريد به اما العقل (الصفة العلمية للانسان) ، أو اليقين (نور يقذف في القلب) ، أو النظر (أساس العمل) نتقل الى « العلوم » أو على الأصح الى المعلومات ، لنرى كيف قسمها الغزالي .

يفاجئنا عدد المرات التي يقسم فيها الغزالي العلوم : ففي معظم كتبه يطالعنا تقسيم للعلوم . كلما تكلم في العلم نراه يقسم العلوم ، فتعددت تقسيماته للعلوم لا لتعارض وانما لتكامل ، اذ كل تقسيم نتج عن حيثيات ونسب مختلفة .

١ - يقسم العلوم من حيث طرق تحصيلها الى ، كسبي ووهبي . تبني هذه القسمة على كيفية اكتساب العلم (بمعنى المعلومة) ، بصرف النظر عن موضوع هذا العلم سواء كان في المادة شرعياً أم عقلياً . فالطلب ، مثلاً ، وإن كان من العلوم العقلية من حيث الموضوع فهو ان تم تحصيله بالوحي والالهام يدخل في قسم العلوم الوهبة (كالطلب النبوي مثلاً) ، وإن تم تحصيله بالفهم الانساني يدخل في باب العلوم الكسبية .

فالعلوم اذن ، كسبية ووهبية . والعلوم الوهبية قسمان : علوم نبوية وعلوم لدنية .

يقول الغزالي :

« اعلم أن العلم الانساني يحصل من طريقين . أحدهما التعليم الانساني ، والثاني العلم الرباني (٠٠٠) .

أما الطريق الأول ، فطريق مبهود يقربه جميع العقلاء (٠٠٠) وهو (هو) على وجهين أحدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم ، والآخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكير (٠٠٠) . فان التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئي . والتفكير استفادة النفس من النفس الكلي (٠٠٠) . العلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة (٠٠٠) . والتعلم هو طلب خروج ذلك الشيء من القوة الى الفعل .

الطريق الثاني ، وهو التعليم الرباني ، على وجهين ، (الأول) ، القاء الوحي (٠٠٠) .
 فعلم الأنبياء أشرف مرتبة من جميع علوم الخلائق (٠٠٠) . (الوجه الثاني) هو الإلهام
 (٠٠٠) والإلهام أثر الوحي . فان الوحي هو تصريح الأمر الغيبي ، والإلهام
 هو تمريضه . والمعلم الحاصل عن الوحي يسمى : علماً نبوياً ، والذي يحصل عن الإلهام
 يسمى علماً لدنياً . (٠٠٠) فإله تعالى أغلق باب الوحي وهو آية العباد ، وفتح باب
 الإلهام رحمة « (٩) » .

ب - بعد أن قسم الغزالي العلوم من وجهة طريقة تحصيلها ، بصرف النظر عن
 مضمونها يعود ليقسم العلوم (أي المعلومات) بحسب مصادرها . فان كان مصدرها الشرع
 تصبح (نوعين) ، أما علمية نظرية أو عملية تطبيقية . وان كان مصدرها العقل يصبح
 اليقين فيها متزعزعا وهي بحسب موضوعاتها (ثلاثة أنواع) : الرياضيات أو الطبيعة
 أو الوجود . يقول الغزالي :

« اعلم أن العلم على قسمين . أحدهما شرعي ، والآخر عقلي (٠٠٠) . أما
 القسم الأول ، وهو العلم الشرعي فينقسم إلى نوعين ، أحدهما في الأصول وهو علم التوحيد .
 وهذا العلم ينظر في ذات الله تعالى وصفاته ، (٠٠٠) وينظر أيضاً في أحوال الأنبياء ،
 (٠٠٠) وفي (الموت والحياة ، وفي أحوال القيامة ، (٠٠٠) ورؤية الله تعالى (٠٠٠) .

النوع الثاني من العلم الشرعي هو علم الفروع . وذلك ان العلم اما أن يكون علمياً
 (علم الأصول) ، واما أن يكون عملياً (علم الفروع) . وهذا العلم العملي يشتمل على
 ثلاثة حقوق (أولها) حق الله تعالى ، وهو أركان العبادات (٠٠٠) ، (وثانيها) حق
 العباد ، وهو أبواب العادات (٠٠٠) ، (وثالثها) حق النفس ، وهو علم الأخلاق (...)

وأما القسم الثاني من العلم ، فهو العلم العقلي . وهو علم يقع فيه خطأ وصواب .
 وهو ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى ، وهو أول المراتب : العلم الرياضي والمنطقي (٠٠٠) . **والمرتبة**
الثانية ، وهو أوسطها ، العلم الطبيعي (٠٠٠) ، **والمرتبة الثالثة** وهي العليا هي النظر
 في الوجود ، ثم تقسيمه إلى الواجب والممكن (...) وينتهي إلى علم النبوات وأمر المعجزات
 وأحوال الكرامات (٠٠٠) . ولهذه العلوم تفاصيل وأعراض ومراتب « (١٠) » .

ج - رأينا التقسيم السابق يعتمد الموضوعات . فالعلم العقلي مثلاً هو الرياضيات
 والطبيعة والوجود . ولكن الغزالي هنا ، يقسم العلم على اعتبار المحمود والمذموم في
 الشرع . ويصبح العلم العقلي مقسماً إلى ما هو فرض كفاية (كالطب والحساب) ، وما
 هو فضيلة (كالتعمق في الطب) ، وما هو مباح (كالشعر والتاريخ) ، وما هو مذموم
 (كالسحر والطلسمات) .

وخرجه من ذلك كله الوصول إلى تحديد العلم الذي هو فرض عين على كل مسلم ، وفي
 أهمله هلاك آخرته . يقول :

« المعلوم بالاضافة الى الفرض الذي نحن بصدده ، تنقسم الى شرعية وغير شرعية (....). فالعلوم التي ليست بشرعية تنقسم الى ما هو محمود ، والى ما هو مذموم ، والى ما هو مباح . فالمحمود ما يرتبط به مصالح أمور الدنيا كالطب والحساب . وذلك ينقسم الى ما هو فرض كفاية (الطب ، الحساب ، أصول الصناعات) ، والى ما هو فضيلة (التعمق في دقائق الحساب وحقائق الطب) ، (٠٠٠) وأما المذموم منه فعلم السحر والطلسمات (....) ، وأما المباح منه (أي من العلم غير الشرعي) فالعلم بالأشعار التي لا سخف فيها ، وتواريخ الأخبار (٠٠٠) . وأما العلوم الشرعية فلها أصول (هي الكتاب ، السنة ، الاجماع ، آثار الصحابة) ، وفروع (هي مصالح الدنيا كالفقه ، ومصالح الآخرة كعلم أحوال القلب) ، ومقدمات (وهي الآلات كاللغة والنحو) ومتنمات (في علم القرآن ، كتعلم القراءات والتفسير ، وفي الآثار كعلم الرجال وأنسابهم وعدالة الرواة) « (١١) » .

د - يقسم الغزالي العلوم تقسيماً تراتبياً ينطلق من القاعدة الأبعد ، باتجاه الهدف الأعلى ، الأقرب المطلوب .

فالغاية هي الحق عز وجل ومعرفته ، لذلك تنقسم العلوم عروجاً نحو هذا الهدف . ويمثل الغزالي على هذا التقسيم بفريضة الحج ، فهي على ثلاث مراحل :

- ١ - الاستعداد وتهيئة الأسباب .
- ٢ - مفارقة الوطن والتوجه في الطريق الى الكعبة .
- ٣ - الاشتغال بأعمال الحج ركناً بعد ركن .

يقول :

« فالعلوم أيضاً ثلاثة أقسام . قسم يجري مجرى أعداد الزاد والراحلة (٠٠٠) ، وهو علم الطب والفقه وما يتعلق بمصالح البدن في الدنيا ، وقسم يجري مجرى سلوك البوادي وقطع العقبات وهو تطهير الباطن عن كدورات الصفات (٠٠٠) ، وقسم ثالث يجري مجرى نفس الحج وأركانه وهو العلم بالله تعالى وصفاته وملائكته وأفعاله (٠٠٠) . وهنا نجاة وفوز بالسعادة » (١٢) .

في هذا التقسيم كل علم أعلى هو أشرف من الذي دونه ، لأنه تقسيم باتجاه سعادة الانسان ، تقسيم يؤاخي بين العلم والعمل باتجاه السعادة . وهنا تصبح العلوم العقلية والشرعية في مرتبة واحدة (الطب والفقه في القسم الأول) بحسب مكانتها ورتبتها من سلوك الطريق لمعرفة الحق عز وجل وسعادة الانسان .

مناقشة الغزالي :

تكثرت تقسيمات الغزالي للعلوم ، بعضها ظاهر معروض مشروح ، والبعض الآخر مضمّن مشار إليه ، وعلى سبيل المثال نستشف تقسيماً للعلوم يعتمد معيار ما يُقال منها وما

لا يُقال . وهذا يعني أن هناك علوماً متاحة مبدولة للموام وعلوماً يُضَنّ بها على غير أهلها ، هي أسرار بين الانسان وربه . يروي الفزالي عن سهل التستري قوله : « للمالم ثلاثة علوم ، علم ظاهر يبذله لأهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه اظهاره الا لأهله ، وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لأحد » (١٣) .

ان تتبع تقسيمات الفزالي ، جلّيتها ومستورها ، يخرج البحث عن غايته ، فنكتفي بما فصلناه لنلاحظ أنه على تعدد التقسيمات تبقى موضوعات العلم هي ، لا تتبدل : كل تقسيم في الواقع هو حكم قيمي جديد ، هو إعادة ترتيب للعلوم بمعيار جديد . تختلف المعايير وتتنوع الغايات فتتعدد من ثم التقسيمات .

هذه العلوم ، وان تبدلت حللها ، هي : العلوم الشرعية (العملية والعملية : الأصول والفروع) والعلوم العقلية (المنطق ، الطبيعة ، الوجود) ولنا على هذه التقسيمات ملاحظات :

١ - التقسيم ينماهي بين الحق والخير :

نلاحظ أن الفزالي يفصل من جهة بين الحق (أو العلم) وبين الخير . ومن جهة ثانية بينه وبين الشرع . فكل علم يخالف الشرع (كبعض علوم الطبيعيات) هو جهل لا يوضع في لائحة تقسيم العلوم . وكل علم لا منفعة فيه يعتمد عن مركز دائرة العلوم المفروضة ، ليأخذ مكانه على الحدود والأطراف ، ويصبح من فروض الكفاية التي يغني واحد فيها عن أبناء بلده ، أو من الفضائل التي يُرخص للانسان أن يتعلّى بها .

ونتيجة هذا الفصل بين الحق والخير يخرج الفزالي الفلسفة وعلم الكلام من أقسام العلوم . يقول :

« فان قلت : فلم لم تورد في أقسام العلوم الكلام والفلسفة ؟ (. . .) فاعلم ان حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة (. . .) فالقرآن والاحبار مشتملة عليه ، وما خرج عنهما فهو اما مجادلة مذمومة وهي من البدع (. . .) ، واما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق (. . .) ، وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين (. . .) ، وكان الخوض فيه بالكلية من البدع ، ولكن تغير الآن حكمه (. . .) فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة ماذوناً فيه ، بل صار من فروض الكفايات . وهو القدر الذي يقابل به المبتدع (. . .) . واما الفلسفة ، فليست علماً برأسها ، بل هي أربعة أجزاء : أحدها ، الهندسة والحساب وهما مباحان (. . .) ، والثاني ، المنطق وهو بحث عن وجه الدليل وشروطه ووجه الحد وشروطه ، وهما داخلان في علم الكلام . والثالث ، الالهيات وهو بحث في ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وهو داخل في الكلام أيضاً ، (. . .) والرابع ، الطبيعيات وبعضها مخالف للشرع والدين الحق ، فهو جهل وليس بعلم حتى يورد في أقسام العلوم ، (. . .) وبالجمل (علومهم في الطبيعيات فلا حاجة اليها » (١٤) .

وهذا الاخراج للفلسفة من العلوم هو في الواقع رفض لمطلق سيطرة العقل وقرار لمصدر الحقيقة أو العلم اليقيني . فالعلم اليقيني ليس مصدره العقل مهما سما في مراتب التفكير ، وإنما الحق ما جاء به الوحي الالهي . وبهذا التأكيد على أحدية الطريق للعلم الحقيقي يقف الغزالي في مواجهة الخط الفكري في دعواه : ان الحقيقة نصلها اما عن طريق العقل واما عن طريق الوحي ، فبعدتمسه بالعلوم الدينية استيقن من أحدية طريق اليقين . وقد نقل الغزالي بذلك همّ المفكرين من كتب أرسطو وأفلاطون الى كتاب الله وسنة رسوله .

ب - التقسيم حكم قيمي :

من كالفزالي أتيح له الاطلاع على العلوم الاسلامية ؟ لقد دخل كل علم ناقش أهله ، وشارك في حواراته القوائم بكتاب أو أكثر ، تدرس أصول كل علم ، خبر صفة منطقته ، مقدماته ومسلّماته . من كالفزالي وقف على مفترق العلوم الاسلامية بدرونها الأربعة : الفقه ، الكلام ، التصوف ، الفلسفة ١٩

غير أن موقع الغزالي المميز من علوم المسلمين من جهة ، وموقفه من علوم عصره عامة ، ثم طموح مشروعه الرامي الى بلوغ علم اسلامي يوحد المسلمين ، كان يفترض فيه أن يقدم تقسيماً يصلح بين العلوم ، بدل أن يخرج منها كل ما لا ينفع « طالب الآخرة » .

لم ينشأ علم اسلامي عبثاً ، ولن تقوم مصالحه بين العلوم الاسلامية ما لم يحدد مطلع كالفزالي ، مكانة كل علم ومتى يخرج هذا العلم عن الدور المطلوب منه ليقع في تفاعله الجزئيات والتوليدات السقيمة ، ويبين صفة الدخيل والمدهي .

لكن الغزالي ترك العلوم وأقسامها ليهتمّ بالعلم الذي ينفع المسلم في آخرته . اختار الغزالي قارئه (فهو المسلم طالب الآخرة) ، فتوجه اليه توجهاً تعليمياً تربوياً ، يحدد له ما يجب عليه من عقد وفعل وترك . ويمكن وضع الغزالي في خط المفكرين العمليين في التاريخ الانساني ، لأن التقسيمات التي أوردها هي أحكام قيمة تترتب حول نواة لا تتغير هي خلاص الانسان في آخرته ومرتبته في الجنان ، وبمعنى آخر ، العلم المفروض شرعاً الذي هو أساس العمل . ولا يخفى ما في ذلك من اختصار للعلوم الاسلامية يفقدها الشمول والعمق ، وربما كان ذلك مقبولا قياساً الى القرن الخامس الهجري .

ج - تطور حاجة المسلمين الى العلوم :

مهما تطورت المجتمعات الاسلامية والشؤون الدنيوية للمسلمين تظل حاجة المسلم « لاحياء علوم الدين » قائمة ، وخاصة اذا قيس له من يلخصه بما يتلام وابقاع السرعة ، في هذا العصر ، شرط المحافظة على تطلعات الغزالي وأهدافه من كتابة هذا اثر . وذلك لأن علوم « الاحياء » هي العلوم المفروضة ، التي لا بد منها لكل مسلم (١٥) .

لذلك لن يقف عالم اسلامي ليقول للغزالي : تنحّ لقد استغنيّا عن مشاركتك في علوم الاسلام . لا لن يحدث هذا ، ولكن ما يمكن أن يحدث هو أن نقول للغزالي : لقد

وضعت حجراً مهماً في بناء العلوم الإسلامية ، غير أن أموراً قد استجذبت واقتضت إضافات جعلت حاجة المسلم إليها ملحة وضرورية كضرورة الفروض المفروضة شرعاً .

لقد تمزق بعد القرن الخامس الهجري نسيج الأمة الواحد ، لم يعد المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً . وهذا المسلم الذي كان محور الكون فيما سلف ، ضاقت عليه الدنيا أقصاها وأدناها ، وتاه في زحمة القوى العالمية ، ووصل التمزق إلى أعماق تكوينه الشخصي . وبدل أن يؤكد ذاته وهويته الإسلامية في مواجهة عالم لا إسلامي ، أصبح عليه أن يحدد هويته الإسلامية في مواجهة الفرق التي تفرقت عليها المسلمون . لذلك لا نكتفي في عصر كهذا أن نوافق الغزالي بأن يكون علم المعاملة بما يسبقه من مقدمات علمية وعقائدية هو فقط العلم المفروض على كل مسلم . إذ لا بد للعلوم الدين من أن تتسع برؤية تستطيع للملحة شظايا الذات الفردية في إطار المحافظة على كيان الأمة .

ومن هذا المنظور ، يصبح مقبولا ما أخذنا على تقسيم الغزالي للعلوم وتأكيد علمه على المفروض منها ، والاهتمام به وحده في كتابه « أحياء علوم الدين » ، على أساس أنه علوم الدين .

انه ما أخذنا على انسان نظر الى الخلاص الفردي معتبراً ان خلاص الجماعة هو مجموع خلاص الأفراد . ولكن الاسلام يداخل بين خلاص الفرد وخلاص الجماعة تداخلاً جديلاً ، ويضع على الانسان الفرد التزامات لخلّصه الفردي (أحكام عبادة ، أصول معاملات ، خلق الاسلام ، وهي العلوم التي فصلها الغزالي في الأحياء) ، ويضع كذلك عليه التزامات من حيث كونه فرداً في جماعة . وفي آيات القرآن التي تؤكد على دور الأمة وقوتها ، والأوامر الالهية الموجهة الى المؤمنين جمعاً دليل على هوية المسلم كإنسان أمة .

لذلك لا يمكن أن تتعدد العلوم الدينية بالعلم والعمل المؤدي الى خلاص الفرد ، وخاصة في هذا العصر ، بل لا بد للمفكر الإسلامي من أن يجدد مطالعة الأصول (القرآن والسنة) بحثاً عن الأوامر الشرعية الملزمة لكل مسلم تجاه أمته .

اذن عمل الغزالي وان قارب التمسك في زمنه ، يقتصر عن الاحاطة بغاية علوم الدين . فالغزالي مثلاً ، يجعل تواريخ الأخبار من المباح ولكن التاريخ مهم للمسلم اليوم لأسباب عدة ، في مقدمتها : ما في أخبار الأولين من العبر من ناحية ، قال تعالى : « وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك » [هود / ١٢٠] ، وكون التاريخ هو حياة الأمة من ناحية ثانية ، فمدو الأمة وصديقها لا يكشفه الا التاريخ وأحداثه . معرفة الماضي كشف للمستقبل واستعداد لمواجهة . وفوق ذلك برزت اليوم حاجة المسلمين للتمسك في الطلب ، لذلك لا يمكن موافقة الغزالي على جعل ذلك فضيلة فقط . كذلك تطورت علوم الاجتماع تطوراً يدعو الى دراسة بنية المجتمع الإسلامي ونظامه .

وهكذا تطورت حاجات المسلمين فلا بد أن يواكبها تطور في العلوم الدينية ، حتى تشمل أوجه النشاط الانساني المسلم كافة ، باعتبار أن الدين هو الاطار العام لحياة المسلم .

٢ - العمل

نظر المسلمون ، منذ البدايات ، الى العمل من وجهتين :

١ - العمل بصيغة الصفة : العملي .

نظر علماؤنا الى « العمل » من وجهة علاقته بالعلم ، فالعمل هو الناحية التطبيقية للعلوم . يظهر ذلك في الحاح الكتب الاسلامية على أن يعمل الانسان بما يعلم . فالعمل هو المقصود من العلم ، وليس العلم غاية بذاته بل هو شريف بذاته لأنه أصل كل عمل . ويتلخص معنى العمل بصيغة الصفة في قولنا : هو انسان " عليم الحق ثم اتبعه . فاتباع الحق هو الناحية العملية للعلم . وقد سبق الكلام على علاقة العلم بالعمل .

ب - العمل بصيغة الاسم : عمل ج اعمال .

العمل هنا يؤخذ متداخلا مع مفهوم « الوقت » ، لأن العمل أو الاعمال هو كل الأفعال التي تحتل مساحة وقت الانسان ، فكل ما نقوم به منذ بدء النهار حتى وقت النوم : من عبادات وعادات وصناعات الى ما هنالك هو أعمالنا .

والعمل من هذه الوجة هو مشروع حياة الانسان وهو يخضع للاختيار ، يخضع للتفاضل . كثيرا ما وقف أحدنا وسأل نفسه : ماذا أفعل ؟ ما العمل المطلوب من المؤمن في هذا الوقت ؟ .

العمل من هذه الوجة قضية خطيرة جدا في الاسلام ، لأنها تخضع لرؤية الناظر لدور المسلم في الحياة ، لأن « العمل » في هذه الحال يعتبر تطبيقا لكنه تطبيق لموقف المؤمن الاسلامي .

ويمكننا أن نلمس عبر ما يتعرض من القضايا عمق الخطورة في الموضوع ، اذ تختلف الأعمال المطلوبة من المؤمن في السلم عنها في وقت الحرب . . . تختلف الأعمال المطلوبة من المؤمن بحسب موقعه من الجماعة . . . هل جهاد الامام أو العالم مثلا هو نفسه جهاد الفرد المسلم « انسان الأمة » ؟ . هل جهاد المؤمن الباطل بالموقف والكلمة يختلف عن جهاده للكافر بالسيف . . . وهكذا . . .

فتقسيم العمل في المجتمعات عمل قيادي مهم ، هل نرسل العلماء للجهاد علما بأن فقد العالم نقص أدهى من نقص الفرد العادي ؟ يروي الغزالي عن الامام علي رضي الله عنه قوله : « . . . واذا مات العالم سلم في الاسلام ثلثة لا يسدها الا خلف منه » (١٦) . ولو ارتفع لهيب الحماسة في عروق العالم هل يمنع من القتال حفاظا على العلوم الاسلامية وبسبب حاجة الأمة اليه ، وقد حارب وجاهد وقتل حفظة القرآن وهم علماء زمانهم ، وذلك لحاجة الاسلام لسيوفهم ؟

القضية اذن خطيرة ، تتوقف على نظرتنا لدور المؤمن في الحياة ، والغاية من وجوده .
ويرتّب عليها موقع المسلمين من شعوب الأرض من حيث ضعفهم وقوتهم واتحادهم وتفرقهم ،
وكل ما يتصل بمستقبل الأمة المحمدية ووجودها .

وبهذا المنظور يرتبط العمل ارتباطاً وثيقاً بالقيادات ، فان كان النظام أو الأصول
لا تتغير فالتكيف مع الهدف العام الثابت هو الذي يتغير .

منذ البداية وعى المسلمون هذه القضية الخطيرة ، وبعد أن علموا تطبيق المطلوب من
عبادات وآداب وخلق . . . تساءلوا : أي الأعمال أفضل ؟ هذا السؤال كان هاجساً للمسلمين
الأوائل ، ونكاد لا نحصى المرات التي سئل فيها النبي ﷺ : « أي الأعمال أفضل » (١٧) .

كلّ يسأل عن أفضل ما يقضي به أوقاته ، الامكانيات كثيرة واردة الانسان حيرى لا تجد
معيّاراً تخصص به عملاً عن عمل ، لذلك تأتي الرسول ﷺ سائلة : أي الأعمال أفضل ؟

واليوم وان غاب النبي ﷺ عن أعيننا ، فتعاليمه سراج منير نستلهمه الصواب ، لاسيما
ان معيار التفاضل يختلف من زمن لزمان . فها هو أفضل في زمن السلم يتراجع ليتقدم ما هو
أفضل منه في زمن الحرب ، وما هو أفضل زمن وحدة أمة محمد ﷺ يتراجع ليتقدم ما هو
أفضل منه في زمن التمزق الحاصل .

وتحديد الأعمال التي تجب على المؤمن في زمان معين ، ومكان معين ، وظرف معين ، هو
علم . فالأعمال كثيرة والامكانيات لا متناهية يوجهها العلم بالمطلوب . ان العمل نفسه قد
يكون مقبولا مطلوباً في زمن معين ، مستنكراً مرفوضاً في زمن آخر . العزلة والزهد مثلاً
في زمن كان فيه خليفة المسلمين مستشعراً امتداد أراضي المسلمين واستقرارها ، يقول
للسحابة أن تمطر أنثى شامت ، في مثل هذا الزمن تظهر العزلة مرآة لقدرة الانسان على
ترك المتاح ليقين وعد الحق . ولكن الآن في زمن الاحباط العام وحرمان القوة والقدرة
تصبح العزلة مرفوضة ولا بد للمؤمن من الخروج ليزرع رايته في حديقة الكون .

ودليل تغير الأوقات يرويه الغزالي عن النبي ﷺ : « انكم أصبحتم في زمن كثير فقهاؤه
قليل قراؤه وخطباؤه ، قليل سائلوه كثير معطوه ، العمل فيه خير من العلم .
وسياتي على الناس زمان قليل فقهاؤه ، كثير خطباؤه قليل معطوه كثير سائلوه العلم فيه
خير من العمل » (١٨) .

وعلى الرغم من ان الغزالي يستشهد هنا بحديث ضعيف الاسناد ، الا أنه يكشف عن
قناعته وهو حجة الاسلام بالتداخل بين مفهوم « العمل » ومفهوم « الوقت » .

الواقع ان علاقة العمل بالوقت هي من الموضوعات التي اهتم بها الفكر الصوفي
وكانت الدافع لنشأة كثير من المفاهيم كالخلافة والأمانة وصاحب الوقت . . . فقالوا
بان « الصوفي ابن وقته » وقالوا « الكيس من كان بحكم وقته » (١٩) .

لذلك فالصوفي غير المقلد يظل في « الوقت » الذي يعيشه بوجوده على علاقة حية
ومفتوحة دائماً مع الأصول ، أي الكتاب والسنة .

السؤال الذي يطرح الآن : هل يمكن لانسان تصدى لامة جمع من الناس (حتى ثلاثة أشخاص أو أكثر) أن يقسم « العمل » ويرتبه على ساعات الليل والنهار ، ثم يقدمه للمؤمن على أنه « اليوم الاسلامي النموذجي » ١٩

وهل يمكن لعالم كبير كالفزالي ينبري لترسيخ علم من العلوم الاسلامية (علم المعاملة) أن يترك الأصول ليتحمل تبعه الوقوع في شرك الجزئيات ، وخاصة أنه هو نفسه ثائر على كل من شطح مع «الجزئيات» بعيداً عن صراط «الأصول» التي توضح وجه الاسلام الجامع؟

هذا السؤال يقودنا الى بحث تقسيم العمل عند الفزالي .

ج - تقسيم العمل :

توجه الفزالي في احياء علوم الدين الى المسلم في أي موقع كان ، ف جاء « احياء » على صفة التعاليم النبوية في رسائلها العامة .

خاطب العوام بلغة التشبيهات والتمثيلات والصور والقصص ليبين لهم فداحة المطلوب وأهميته . وقدم لكل موضوع بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية .

وأسوق في ما يلي نموذجاً عن صورته التمثيلية : يقول :

« فمن طلب بالعلم المال كان كمن مسح أسفل مداسه بوجهه لينظفنه » (٢٠) .

وخاطب الفقهاء بلغة الحلال والحرام ، فكان ، بعد أن يمرض لأي موضوع ، يبين وجه الحق فيه ويفتي به بالأدلة فيبيحه أو يحرمه . ومن الأمثلة على ذلك موضوع السماع أو العزلة وسيأتي الكلام عليهما .

وخاطب علماء الكلام بلغة منطق الايمان فالزمهم الحجة ، ولنراجع مثلاً كتاب قواعد العقائد (الكتاب الثاني من ربيع العبادات في الاحياء) حيث يحدد وظيفة علماء الكلام وموقعهم من العقيدة . والسؤال المهم الذي يثيره الفزالي هو : هل الايمان حصيلة حتمية لمجموعة حجج أم الايمان يستقر في يقين المسلم لسر يغيب عنا تحقيقه (ويشير اليه الفزالي بالنور) ١٩

وخاطب الصوفية بلغة أعمال القلوب كالمحبة والوجد والاخلاص ، ورأى أن الأعمال كلها هباء تصح بشروط كاخلاص النية .

هذا التوجه من الفزالي الى المسلمين كافة وضعه في مكانته « حجة الاسلام » ، وليس حجة التصوف أو الفقه أو علم الكلام . ولكن كان له جنوح الى علوم الصوفية وتعاطف مع أعمالهم وتطلعاتهم وأقوالهم ، ولا سيما في تقسيم العمل حيث يظهر وجه أبي طالب المكي طافياً . هذا الجنوح أخرجه أحياناً عن الموقف النقدي الذي اختطه لنفسه منذ البداية وأثار عليه نقد علماء كابن الجوزي (٢١) .

ان العبادات في الاسلام ترتبط باوقات معلومة ، فالصلاة « كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » ، والصوم مفروض في شهر محدد ، والحج مواقيت للناس ، والزكاة تستوفي بعد وقت معلوم . وهكذا نرى علاقة العبادة بين الانسان وربه منظمّة مرتبة في اوقاتها ، ولكن كل ما خلا الفروض خاضع لاختيار الانسان للانسب والأفضل ، وله أن يختار ما يفعل وكيف يمضي وقته ، في العبادات أم الصناعات أم يقسمه بينهما أم غير ذلك .

وانبرت جماعة من المسلمين (وخاصة العبّاد والصوفية) تفتش في آيات القرآن الكريم وسنن النبي ﷺ عما يتناسب من العبادات مع الأوقات ، فتتبع أخبار الليل والاسحار والفسق والفجر ، وناسبت بينها وبين أنواع العبادات (٢٢) .

وقد تكلم الغزالي في الربع الأول من احياء علوم الدين (ربع العبادات) على آحاد العبادات ، كالصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والحج ، والاذكار والأدعية وتلاوة القرآن . وظل وفيأ لمحاولته الجمع بين الظاهر والباطن . فاضاف الى بيان أحكام كل عبادة ما تحويه من أسرار وآداب باطنة تتبدى لأهل البصائر .

ولم يكتف الغزالي بتفصيل أحكام آحاد العبادات وأسرارها ، بل ما هوذا ينهي ربع العبادات بكتاب : ترتيب الأوراد وتفصيل احياء الليل (٢٣) ، معتبرا أن ترتيب العبادات على أوقات الليل والنهار هو من مهمات علم طريق الآخرة . يقول :

« انما قدمنا آحاد العبادات لكي نذكر في هذا الكتاب (كتاب ترتيب الأوراد) وجه التركيب والترتيب فقط (٢٤) . ويقول في ص ٢٩٩ من الجزء نفسه :

« فصار من مهمات علم طريق الآخرة تفصيل القول في كيفية قسمة الاوراد وتوزيع العبادات التي سبق شرحها ، على مقادير الأوقات » .

ينساق الغزالي ، متأثرا بالمتصوفة ، لتقسيم أوقات الليل والنهار فيسقط بذلك في مخاطبة الخصوص ، اذ لا يقوى على تطبيق تقسيمه الا فئة قليلة من المسلمين هم العبّاد .

وقد شمر الغزالي بذلك ، فبعد أن سار في خطي أبي طالب المكي ونقله حرفياً تقريباً في اوراد النهار وكيفية احياء الليل ، يفرّد صفحتين فقط للإشارة الى اختلاف الاوراد باختلاف الأحوال .

ويحاول أن يجد تقسيمات أخرى للعمل ، فيضيف الى التقسيم الذي أورده للعباد تقسيماً للعالم أو المتعلم ، وللوالى ، وللمحترف ، وللموحد .

ولنا أن نناقش الغزالي في تقسيمه لأعمال المسلم في عدة نقاط :

النقطة الأولى :

التقسيم الأساسي الذي يورده متأثراً بالمكي ، يخصص فيه من الأربع والمشرعين ساعة التي هي ساعات اليوم كله ثماني ساعات للنوم ، وثلاث ساعات تقريباً لكسب الرزق (من ضحوة النهار الى الزوال) وهذه الساعات الثلاث ان استغنى الانسان فيها عن كسبه كان أفضل . وتخصص بقية الساعات كلها لأنواع العبادات .

والجدير بالذكر ان الغزالي رغم تأكيديه في كتاب آداب الكسب والمعاش (٢٥) على فضل الكسب والحث عليه ، نجده هنا في ترتيب الاوراد ينقص من قيمته ويكتفي من تحصيل الرزق بالكفاف ، بل يذهب الى الترخيص للمعابد بترك الكسب .

يقول :

« ويقتصر الكسب على قدر حاجته ليومه ، (٠٠٠) فاذا حصل كفاية يومه فليرجع الى بيت ربه وليتروّد لأخوته » (٢٦) .

كما يقول :

« وان لم ينم (أي المؤمن) ولم يشتغل بالكسب واشتغل بالصلاة والذكر فهو الأفضل أعمال النهار ، لأنه وقت (من ضحوة النهار الى الزوال) غفلة الناس عن الله عز وجل واشتغالهم بهوم الدنيا » (٢٧) .

ويقول في تفضيله ترك الكسب لأربعة ، على أن يُصار الى اعالتهم من المال العام :

« وترك الكسب أفضل لأربعة : عابد بالعبادات البدنية ، أو رجل له سير بالباطن وعمل بالقلب في علوم الأحوال والمكاشفات ، أو عالم مشتغل بتربية علم الظاهر مما ينتفع الناس به في دينهم كالمفتي والمفسر والمحدث ، (٠٠٠) أو رجل مشتغل بمصالح المسلمين (٠٠٠) كالسلطان والقاضي ، (٠٠٠) فهؤلاء اذا كانوا ، ينكفون من الاموال المرصدة للمصالح أو الاوقاف (٠٠٠) فاقبالهم على ما هم فيه افضل من اشتغالهم بالكسب » (٢٨) .

الغزالي قدّم العبادة على كل نشاط انساني في الحياة ، وتقديم العبادة أمر مقبول لكل مؤمن ، فالله قبل كل شيء ، ولكن أن تمتد العبادة لتغرق ساعات الليل والنهار وتوقف كل نشاط انساني في الدنيا فهذا موقف يدعو للمناقشة .

والواقع اننا عند قراءة الاحياء تتنازعنا أحاسيس متناقضة . كم من مرة رغبت في ترك الاحياء استمجالاً لأداء عبادة من العبادات التي يتكلم الغزالي على فضائلها ، لكثرة الثواب المطوي في أطرافها . وكمن مرة ثرنا على تقسيمه ساعات الليل والنهار بين أنواع العبادات ، وبيّدت منطلق ثورتنا أمام انسان يصوره القرآن وينقل آياته الغزالي مستشهداً بها ، نورد منها قوله تعالى :

« واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا ومن الليل فاسجد له وسبحه ليلا طويلا »
[الانسان/ ٢٥ - ٢٦] .

« قم الليل الا قليلا • نصفه او انتقص منه قليلا • او زد عليه ورتل القرآن ترتيلا »
[المزمل/ ٢ - ٤] .

« تتجافى جنوبهم عن المضاجع » [السجدة/ ١٦] .

« كانوا قليلا من الليل ما يهجعون وبالأصباح هم يستغفرون » [الذاريات/ ١٧-١٨] .

وهكذا نجد الغزالي لا يحافظ على « وسط الشاهد » في الاسلام ، بل يميل الى تتبع آثار الصوفية ، فلو أنه اكتفى بذكر أحاديث العبادات تاركاً لأرادة المؤمن حرية تقسيم أعمال الليل والنهار لظل منسجماً بشكل تام مع دعواه تمعيد « علم المعاملة » .

النقطة الثانية :

ان تقسيمات الغزالي للمل للوجه عن مجتمع بسيط بدائي ساذج ، فالعابد فيه هابط فقط منقطع عن الدنيا ، والمالم هو عالم وعابد فقط ، كذلك الوالي وهكذا .. هذه النظرة للحياة التي أسقطت كل تمعيدات تهاربها تنسجم مع القرن الخامس الهجري أما الآن فلا يطبق تقسيمه الا زاهد يمتثل حياة البشر .

ننقل كمثال تقسيمه الأوقات للمالم :

« والأولى بالمالم أن يقسم أوقاته أيضاً ، فان استغراق الأوقات في ترتيب العلم لا يحتمله الطبع • فينبغي أن يخصص ما بعد الصبح الى طلوع الشمس بالاذكار والارواد ، (. . .) وبعد الطلوع الى ضحوة النهار في الافادة والتعليم ان كان عنده من استفيد علماً لأجل الآخرة ، وان لم يكن فيصرفه الى الفكر ويتفكر فيما يشكل عليه من علوم الدين ، (. . .) ومن ضحوة النهار الى العصر للتصنيف والمطالعة لا يتركها الا في وقت أكل وطهارة ومكتوبة وقيلولة (. . .) ، ومن العصر الى الاصفرار يشغل بسماع ما يقرأ بين يديه ، (. . .) ومن الاصفرار الى الغروب يشغل بالذكر والاستغفار والتسبيح ، (. . .) فلا يخلو جزء من النهار عن عمل له بالجوارح مع حضور القلب في الجميع • أما الليل فأحسن قسم فيه قسمة الشافعي رضي الله عنه ، اذ كان يقسم الليل ، ثلاثة أجزاء ، ثلثاً للمطالعة وترتيب العلم وهو الأول ، وثلثاً للصلاة وهو الوسط ، وثلثاً للنوم وهو الأخير » (٢٩) .

وهكذا فالمالم اما متعبد او متفكر او معلم او نائم . . مفلح ضمن طبقة العلماء والمتعلمين ، خارج المشاركة في الحياة التي يعيشها مسلمو مجتمعه وقضاياها .

النقطة الثالثة :

رأى الغزالي اختلاف أحوال المؤمنين وقدم لكل صنف منهم تقسيماً ملائماً . ولكن هذه التقسيمات يشهد كل حرف فيها بأن الغزالي يرى أن طالب الآخرة لا يطلب الدنيا ولا يُشارك فيها .

وتتلخص أحوال الطالبين بستة ، يقول :

« ان المرید لحرث الآخرة (٠٠٠) لا يخلو من ستة أحوال ، فانه اما عابد ، واما عالم واما متعلم ، واما وال ، واما محترف ، واما موحد مستغرق » (٣٠) .

ويلاحظ من تقسيمه العمل للمحترف والوالي القيمة الكبرى لأموال المسلمين وحاجاتهم ، ولكن كانه يجعل ذلك من اختصاص بعض الناس دون بعضهم الآخر .

فالمحترف ليس عليه أن يضيع عياله باستغراق الأوقات في المبادات ، ولكن أثناء تكسبه ينبغي أن لا ينسى ذكر الله ، وحالما اكتفى عليه أن يعود الى ترتيب الاوراد التي ذكرها للمابد (٣١) .

والوالي كذلك «فقيامه بحاجات المسلمين (٠٠٠) افضل من الاوراد المذكورة ، فحقه أن يشتغل بحقوق الناس نهائياً ، ويقتصر على المكتوبة ، ويقيم الاوراد المذكورة بالليل » (٣٢) .

ويفسح الغزالي مكاناً للموحد ، وما ظن ذلك الا بأثر من مطالعته لأقوال الجنيد ومن نحا مناه من الموحدين . فالجنيد هو الموحد الذي صوره الغزالي بقوله :

« الموحد المستغرق بالواحد الصمد ، (٠٠٠) فمتن ارتفعت رتبته الى هذه الدرجة لم يفتقر الى تنويع الاوراد واختلافها ، بل كان ورده ، بعد المكتوبات ، واحداً وهو حضور القلب مع الله تعالى في كل حال ، (٠٠٠) فلا تتميز عندهم عبادة عن عبادة (٠٠٠) وهذه منتهى درجات الصديقين ، ولا وصول اليها الا بعد ترتيب الاوراد والمواظبة عليها » (٣٣) .

فالغزالي في هذه التقسيمات الستة يرسم طرقاً الى الله ، ويرى ان البداية تكون في ترتيب الاوراد التي فصلها للمابد ، وان المداومة هي الاكسبر الذي يقلب صفات القلب الباطنة . يقول :

« وجميع ما ذكرناه طرق الى الله تعالى (٠٠٠) والاصل في الاوراد (٠٠٠) المداومة ، فان المراد منه تغيير الصفات الباطنة . واحاد الاعمال يقل آثارها ، بل لا يحس بآثارها وانما يترتب الأثر على المجموع » (٣٤) .

د - شروط العمل :

ان أعمال الانسان قد تنهار وتصبح هباء من حيث لا يدري ، قال تعالى « ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون » [الحجرات / ٢] • وتكثر الاشارة في القرآن الى أن العمل يقع بين امكانيتين : القبول والرفض •

هذا الموضوع اثار رعب المتصوفة فتركوا الاهتمام بملء سجل حياتهم بالأعمال ليتحروا شروط العمل ، وكثرت الكتابات في الرياء والاخلاص •

يقول الغزالي :

« فقد انكشف لأرباب القلوب ببصرة الايمان وانوار القرآن ، أن لا وصول الى السعادة الا بالعلم والعبادة • فالناس كلهم هلكت الا العالمون ، والعالمون كلهم هلكت الا العاملون ، والعالمون كلهم هلكت الا المخلصون ، والمخلصون على خطر عظيم • فالعمل بغير نية عناء ، والنية بغير اخلاص رياء (٠٠٠) والاخلاص من غير صدق وتحقيق هباء ، وقد قال الله تعالى : (٠٠٠) « وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا » [الفرقان / ٢٣] « (٣٠) •

وينقل عن سهل التستري قوله : « العلم كله دنيا ، والآخرة منه العمل به ، والعمل به كله هباء الا الاخلاص » (٣٦) •

اطلالة صوفية للغزالي تؤكد أنه لا يكفي أن يقوم الانسان بصورة الفعل ، لأن كمال العمل في الاخلاص ، والأعمال لا تقاس بكميتها بل بالاخلاص فيها •

رد الغزالي حين ذكرت أمامه أسماء كثيرة مشهورة بقوله :

« ان ما يُنال به الفضل عند الله شيء ، وما يُنال به الشهرة عند الناس شيء آخر » (٣٧) •

ولكن الغزالي اكتفى بالكلام على الاخلاص في الأعمال ، ولم يتوغل الى مفهوم الاخلاص في العبودية والعبودية الحققة ، لما في هذه الموضوعات من تغييب لمفاهيم علم الممارسة •

ه - العمل والفعل :

علينا أن نشير الى أن الفكر الصوفي أسهم في إبراز تمييز بين مفهومي « العمل » و « الفعل » • لقد ارتبطت فكرة العمل بالأجر منذ البدايات ، قال تعالى : « ليوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله » [فاطر / ٣٠] •

وانتظر العامل أجره أما في الدنيا ، وأما في الآخرة ، قال تعالى : « انما توفون أجوركم يوم القيامة » [آل عمران / ١٨٥] « ومن كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف اليهم أعمالهم فيها » [هود / ١٥] .

وعندما ترفع المتصوفة عن رؤية الأجر ، خرجت نصوصهم من الكلام على الأعمال الانسانية الى الكلام في الفعل الالهي ووحده . هذا الترفع عن رؤية الأجر لا يستقط الأعمال ، فرابعة مثلاً حين نفت أهمية الأجر بقولها : « ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعا في جنتك » ، لم تنقص من عباداتها (أي أعمالها) شيئاً . والجنيد في قمة استغراقه بالتوحيد ، وفي قمة نفيه للفعل الانساني ، وتأكيده أن لا فاعل الا الحق عز وجل ، يحافظ على أعمال الانسان قائمة ، يقول : « يقوم (الحق عز وجل) عنهم (عن الموحدين ، والمستغرقين ، والأولياء) بما يريد منهم » .

ومن هنا غلط الكثير حين ظن أن الصوفي بتأكيده على وحدة الفاعل في الأكوان يستقط الأعمال (ومنها التكليف) . فالأعمال هي كل ما نقوم به من عبادات وعادات وسلوك ، ولا يلحقها مفهوم الفناء ولا تستقط عن الانسان العاقل . أما الفعل فيطلق بمعنى الأثر ، والفاعل هو المؤثر ، ولا نشعر أن الغزالي يقترب من بحث هذه الموضوعات (٣٨) ، رغم أن الجنيد كان سابقاً عليه ، بل يكتفي بإشارات « كالفناء في التوحيد » وغيره .

٣ - التسليك والمعاملة

منذ البدايات ، أخذ فعل التقرب من الله عز وجل صيغة السلوك الارادي . فلم تتخذ رابعة معلماً ، ولم يكن سري السقطي للجنيد شيئاً يمكنه من ارتقاء سلم الطريق الصوفي ، ولم يصل الغزالي الى اليقين بنور مربي بل بنور لقاء رب العزة في صدره .

منذ البدايات شعر المتصوف بحاجته للصحة يتقوى بها على مجاهدة أهوائه . فنشأت مجالس المتصوفة وظهرت الالفة بينهم على صورة « الأخوة في الله » . ولكن التحولات بدلت هذين الوجهين ، مع نظام الطرق الصوفية ، فاذا بالسلوك الارادي يتحول الى تسليك يسلم فيه المرید ارادته ، واذا بمجالس الصوفية وروابط الأخوة تتحول الى مريد وشيخ . ولكن احياء علوم الدين احتفظ بسلامة الأصول التي انطلق منها المتصوفة وبنقاوتها ، فحافظ على ارادة الساعي الى الله من ناحية ، ومن ناحية ثانية أصل قواعد الأخوة في الله ورفض الشيخ .

١ - الارادة الذاتية للسالك :

الغزالي ربيب كتب المتصوفة ، لا بد أن يتصور منهاج « تقرب من الله » ، يكون طريقاً للسالكين . هذا الطريق يتلامح مرسوماً في « ربع المنجيات » من « الاحياء » . التوبة والصبر والشكر والخوف والرجاء هي مقامات للسالكين . وتكمن قيمة الغزالي بأنه يظل منسجماً مع مبادئه : العلم أولاً ثم العمل . وهذا كما نلاحظ يظهر معكوساً في الطرق الصوفية ، فهي تجعل العمل أولاً والعلم ينتج عنه ، ولكن في تقديم « العلم » على « العمل » تمكين للارادة الذاتية للانسان من ممارسة فعل وجودها بالاختيار .

يقول الغزالي :

« اعلم ان الصبر مقام من مقامات الدين، ومنزل من منازل السالكين ، وجميع مقامات الدين انما تنتظم في ثلاثة أمور : معارف واحوال واعمال . فالمعارف هي الاصول، وهي ثورث الاحوال ، والاحوال تثمر الاعمال » (٣٩) .

وتاكيد على ان المقام هو علم وحال وعمل يتردد عند الكلام على كل مقام من المقامات . يقول :

« اعلم ان الثوبة عبارة عن معنى ينتظم ويلتئم في ثلاثة أمور مرتبة : علم وحال وفعل . . . » (٤٠) .

« اعلم ان الشكر من جملة مقامات السالكين . وهو أيضاً ينتظم من علم وحال وعمل » (٤١) .

وهكذا نجد يردد نفس المعاني عند الكلام على كل مقام ، وبذلك يؤكد الغزالي على صحة منطلقاته الصوفية . فالسالك كائن حاضر عالم مريد ، والعلم يحرك فيه الاحوال التي تثمر الاعمال .

ب - الشيخ :

رفض الغزالي وجود « الشيخ » في حياة المريد . وظل « الساعي الى الله » عنده في علاقة تعامل ومعاملة لا يغيب .

لذلك طمح الغزالي الى أن يكون « احياء علوم الدين » هو البديل عن الشيخ للسالك ، اذ يكفي السالك أن يعلم ماذا عليه أن يفعل . وهنا يقسم له الغزالي أعماله (العبادات) بترتيب اوراد الليل والنهار من جهة ، ويبين له مقامات الطريق للسالكين من ناحية ثانية .

وبعد أن يرسخ له العلم المطلوب ، يكثرون الروايات عن الصالحين لأن في سماع اخبارهم ما يثير الهم ويدفعها للعمل .

وهذه الرؤية للاصلاح هي المقبولة عند ارباب الصوفية الكبار قبل انتشار نظام الطرق . فالفرد هو الذي يراقب أعماقه ويحاسبها ، يعلم ذاته المطلوب ، ثم يبدأ مسيرته نحو الاصلاح أو بلفة الغزالي يبدأ « سعيه الى الله » .

فالبديل للشيخ هو الصحبة والمشاهدة ، وفي حال فقدانها يكفي السماع .

يقول الغزالي :

« من افضل اسباب العلاج (علاج الكسل في المجاهدة) أن تطلب صعبة (٤٢) عبد من عباد الله مجتهد في العبادة (. . .) وكان بعضهم يقول : كنت اذا اعترتني فترة في العبادة نظرت الى احوال محمد بن واسع والى اجتهاده ، فعملت على ذلك اسبوعاً . الا أن هذا

العلاج تعذر ، اذ قد فقد في هذا الزمان من يجتهد في العبادة اجتهاد الاولين . فينبغي ان يعدل من المشاهدة الى السماع ، فلا شيء أنفع من سماع أحوالهم ومطالعة أخبارهم (١٣) « (١١) .

ويورد الغزالي قصصاً لاستنهاض الهمة من جملتها :

« قال أبو سليمان الداراني : بت ليلة عند راهبة . فقامت الى محراب لها . وقمت أنا الى ناحية من البيت ، فلم تزل قائمة الى السحر . فلما كان السحر ، قلت : ما جزاء من قوانا على قيام هذه الليلة . قالت : جزاؤه ان تصوم له غداً » (١٥) .

لقد رفض الغزالي « الشيخ » ورحب بكل داعية الى الله : بكل مثال ينتصب أمام أعين المؤمن هادياً يصدق أحواله اشتر مما يهدي معلم بأقواله وتوجيهاته . هل خوف الغزالي من الوقوع في شبهة الباطنية كان هو السبب وراء رفضه كل تربية وتعليم ، والاختصاص بالمشاهدة والاعتبار ؟

لقد حارب الغزالي الباطنية ، وخاصة في دعواها انه لا يصلح حل معلم بل لا بد من معلم معصوم . يؤخذ الغزالي في مواجهة ذلك انه لا معلم للمسلم المؤمن الا النبي ﷺ . هو معلمنا المعصوم ، أحمل تعليمه لنا ، وبمعد كمال التعليم لا يصح موت المعلم كما لا تضر غيبته . فالنبي هو المعلم ، هو امام الأئمة (١٦) ، يقول :

« القسطاس المستقيم (٠٠٠) هي الموازين الخمسة التي أنزلها الله في كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها (٠٠٠) ، فاكشف لك عن الموازين الخمسة ، فيكون امامك المصطفى ﷺ ، وقائدك القرآن ، ومعيارك المشاهدة والعيان » (١٧) .

٤ - المكاشفة والمعاملة

يقسم الغزالي علوم طريق الآخرة قسمين : علم المعاملة وعلم المكاشفة . وعلم المعاملة هو ما يمكن تسميته بالعلوم التي هي أساس العمل ، أما علم المكاشفة فهي علوم نظرية لا مردود تطبيقي لها ، اللهم الا على مستوى قوله تعالى « قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » [الزمر - ٩] . فالمعالم في أعماله يختلف عن غير العالم ، اذ تزداد خشيته ، ويزداد حضوره بازدياد تعظيمه لله قال تعالى : « انما يخشى الله من عباده العلماء » [فاطر / ٢٨] .

فكل علم يمت الى العمل بصلة هو من علوم المعاملة ، وكل ما يكشف به الانسان ، بعد تنقية أعماقه ، من أنواع الفهوم فهو من علوم المكاشفة .

مصدر علوم المعاملة هي الأصول الشرعية : القرآن والسنة . لذلك جاء « احياء علوم الدين » يمجج بالآيات الكريمة والأحاديث الشريفة .

ومصدر علوم الكاشفة هو التعليم الرباني . فالمقل عند الغزالي كما نلاحظ لا ينتج معلومة يقينية ، فأنما صفة العقل هي الفهم . العقل الانساني في الواقع يقدم فهماً لقضية أو معلومة تطرح عليه . انه نشاط هويته التفكير بالموضوع يوصل الى الفهم ، وليس تفكيراً يولد حقائق ومعلومات من ذاته (٤٨) .

ومنذ البداية أوضح الغزالي حدود ادعائه في احياء علوم الدين ، فهو لن يتعرض لعلوم الكاشفة بل سيرسخ دعائم علم المعاملة لأنه فرض عين على كل مسلم .

والواقع ان الذي دفع الغزالي الى مواقف كهذه أسباب عديدة أهمها :

أ - ان الكاشفة رزق الهي للانسان ، وهي وان كانت تنتج عن معاناة المعاملة ومكابدها ، الا أنها ليست نتيجة حتمية لها .

الانسان في المكاشفات رهن بما يرد عليه ، فقد يقضي الانسان عمره متعبداً دون أن يكشف بشيء من العلوم . وليس أدل على هذا الحال من القصة التي يرويها الشمراني عن المحاسبي . وهي تلخص وجهة نظر المتصوفة الذين نهجوا خط المعاملة في التصوف الاسلامي . وهذا الاهتمام والالتزام بالمعاملة فقط يرجع الى اعتبارهم أن الكاشفة رزق مخصوص يأخذه مستحقه ، وان الله عادل لا يمنعه صاحبه .

يقول الشمراني :

« وكان رضي الله عنه (المحاسبي) يقول : عملت كتاباً في المعرفة ، وأعجبت فيه . فيبيننا أنا ذات يوم أنظر فيه مستحسناً له ، اذ دخل علي شاب عليه ثياب رثة ، فسلم علي ، وقال : يا أبا عبد الله ، المعرفة حق للحق على الخلق ، أو حق للخلق على الحق ؟ فقلت له : حق على الخلق للحق . فقال : هو أولى أن يكشفها لمستحقها . فقلت : بل حق للخلق على الحق . فقال : هو أعدل من أن يظلمهم . ثم سلم علي وخرج .

قال الحارث :

فأخذت الكتاب وحرقته . وقلت : لا عدت أن أتكلم في المعرفة بعد ذلك » (٤٩) .

ب - ان الكاشفة تقوي الأعمال لأنها تثير الأحوال . وكما سبق الكلام ، ان المقام من مقامات السالكين علم وحال وعمل . فالمعلم المتضمن في الكاشفة يثير الأحوال فتشعر أعمالاً .

وعلى الرغم من هذا الجانب العملي للمكاشفة ، نجد الغزالي يرفض الكلام في المكاشفات ويرى أن « الاعتقاد » يمكن أن ينوب عنها . يقول :

« فان الاعتقاد اذا قوي عمل حتم الكشف في اثاره الأحوال » (٥٠) .

وهناك أسباب منعت الغزالي من تدوين علم الكاشفة ، الا أنه يصرحاً هويتها ويبين مضامينها . يقول :

« علم المكاشفة وهو علم الباطن (٠٠٠) فهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيتة من صفاته المذمومة ، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة ، كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضعة ، فتتضح اذ ذاك . حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه ، وبصفاته الباقيات التامات ، وبأفعاله ، وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة ، (٠٠٠) والمعرفة بمعنى النبوة والنبي ومعنى الوحي ، ومعنى الشيطان ، (٠٠٠) وكيفية معادة الشياطين للإنسان ، (٠٠٠) والمعرفة بملكووت السموات والأرض ، ومعرفة القلب وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه ، ومعرفة الفرق بين ملة الملك وملة الشيطان ، ومعرفة الآخرة والجنة والنار ، وعذاب القبر ، والصراط والميزان والحساب ، (٠٠٠) ومعنى لقاء الله عز وجل ، والنظر إلى وجهه الكريم ، (٠٠٠) ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملائكة والنبیین ، ومعنى تفاوت درجات أهل الجنان حتى يرى بعضهم البعض (٠٠٠) ، الى غير ذلك مما يطول تفصيله » (٥١) .

وهكذا نستشف من تفصيله لعلوم المكاشفة احاطته بها ، وان فضل اهغالها . وذلك لأن المكاشفة ليست مقصودة لذاتها بل للسعادة التي وراها ، سعادة معرفة الله تعالى .
يقول :

« فغاية المعاملة المكاشفة ، وغاية المكاشفة معرفة الله تعالى ، ولست أعني به الاعتقاد الذي يتلقفه العاصي ورائة أو تلقفاً ، ولا طريق تحرير الكلام (٠٠٠) بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذفه الله تعالى في قلب عبد طهر بالمجاهدة باطنه عن الخبائث » (٥٢) .

٥ - المعاملة

نتتهي من هذه الأصول النظرية المتقدمة إلى أن الغزالي قدم العلم على كل شيء (حين جملة أساس العمل) ، رفض صيغة التسليك بين شيخ ومريد ، رفض تدوين علوم المكاشفة ، وقبيل كل ما دخل ميدان التعامل ، بل جعل علم المعاملة فرض عين على كل مسلم .

فعلم المعاملة من ناحية يمكن تحصيله وتعلمه واكتسابه ، ومن ناحية ثانية هو الطريق الوحيد الموصل إلى الخلاص والسعادة . وكل طريق يختصر المعاملة ليدهي مكاشفة أو محبة أو غير ذلك هو دجل أكيد .

وتظهر قيمة الغزالي في ترسيخه أبعاد علم المعاملة في الاسلام في نقطتين :

النقطة الأولى :

ان الغزالي ذو عقل منطقي يجنح إلى تأصيل الأصول ، يلمس النظرية والقاعدة في متفرقات التجربة الانسانية . لذلك آتت نظريته في علم المعاملة علمية في الدرجة الأولى ، تجمع أطرافاً تناثرت في كتب الصوفية من جهة وكتب الفقهاء من جهة ثانية .

لقد اختتم الغزالي بتنظيره المعاملة هذا الخط في الفكر الصوفي ، اذ بدأت الكتابات الصوفية من بعده تخرج من السلوك الى التسليك ، ومن الطريق الى الله الذي يشارك فيه كل صوفي بمقولة الى اثبات المناهج الصوفية المحددة (٥٣) .

يقول الغزالي :

« ان علم المعاملة ينقسم الى علم ظاهر أعني العلم بأعمال الجوارح ، وإلى علم باطن أعني العلم بأعمال القلوب ، (٥٠٠) فبالواجب انقسم هذا العلم الى شطرين : ظاهر وباطن . والشرط الظاهر المتعلق بالجوارح انقسم الى عادة وعبادة . والشرط الباطن المتعلق بأحوال القلب وأخلاق النفس انقسم الى مذموم ومحمود . فكان المجموع أربعة أقسام . ولا يشد نظر في علم المعاملة عن هذه الأقسام » (٥٤) .

النقطة الثانية :

أضفى الغزالي على المعاملة ظلال الرؤية المتكاملة للعلم الاسلامي . منذ البداية عرف المعاملة بأنها اعتقاد وفعل وترك . فتجاوز بذلك علم الكلام والفقه والتصوف ، وإنما كل شاركون بمقدار وحد معلوم . « فالاعتقاد » مشترك بين الفقهاء وعلماء الكلام والصوفية ، « والفعل والترك » مشترك بين الفقهاء والصوفية .

ونورد نصاً للغزالي في « الايمان » يبين مشاركة كل فرقة في هذا المطلب الاسلامي ، وان كان الغزالي ينتصر لموقف المتصوفة ، لأنهم منذ البدايات رفضوا أن يُزجوا في مسائل علم الكلام ، كما ينتصر للغة المتصوفة لأن هوية الايمان كما يشير اليها ، هي نور موهوب . يقول :

« من أشد الناس غلوًا واسرافًا طائفة من المتكلمين كفروا عوام المسلمين ، وزعموا أن من لا يعرف الكلام معرفتنا ، ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتنا التي حررناها ، فهو كافر . (٥٠٠) ومن ظن أن مدرك الايمان الكلام ، والأدلة المجردة ، والتقسيمات المرتبة ، فقد أبدع حد الأبداع ، بل الايمان نور يقذفه الله في قلوب عبده عطية وهديّة من عنده ، تارة ببنيّة من الباطن لا يمكنه التعبير عنها ، وتارة بسبب رؤيا في المنام ، وتارة بمشاهدة حال رجل متدين وسراية نوره اليه عند صحبته ومجالسته ، وتارة بقرينة حال ، فقد جاء أعرابي الى النبي ﷺ جاحداً به منكرًا ، فلما وقع بصره على طلعتة البهية ، زادها الله شرفاً وكرامة ، فرآها يتلأل منها أنوار النبوة ، قال : والله ما هذا بوجه كذاب . وسأله أن يعرض عليه الاسلام فأسلم (٥٠٠) هذا وأمثاله أكثر من أن يحصى ، ولم يشتغل واحد منهم بالكلام وتعليم الأدلة ، بل كان يبدو نور الايمان بمثل هذه القرائن في قلوبهم لمعة بيضاء ، ثم لا تزال تزداد اشراقاً بمشاهدة تلك الأحوال العظيمة ، وتلاوة القرآن ، وتصفية القلوب . فليت شعري متى نُقل عن رسول الله ﷺ عليه وسلم أو عن الصحابة رضي الله عنهم احضار أعرابي أسلم ، وقوله له ، الدليل على أن العالم حادث أنه لا يخلو

عن الاعراض (٠٠٠) ، وان الله تعالى عالم بعلم ، وقادر بقدره زائدة عن الذات لا هي هو ولا هي غيره ، الى غير ذلك من رسوم المتكلمين .

نعم لست أنكر أنه يجوز أن يكون ذكر أدلة المتكلمين أحد أسباب الايمان ، في حق بعض الناس ولكن ليس ذلك بمقصود عليه» (٥٥) .

ومن ناحية ثانية ، ألزم الغزالي المسلم بمعرفة صفات القلوب المذمومة والمحمودة ، فجعل بذلك التصوف واهتمامات المتصوفة جزءاً لازماً من العلم المفروض على كل مؤمن . والأمثلة على ذلك في الاحياء أكثر من أن تحصى ، لأن هدف الغزالي المنهجي هو أن يجعل « المعنى » و « السر » في المعاملة جزءاً لا يتجزأ منها .

ففيما يتصل بالصلاة ، مثلاً ، ليس المهم أن يؤديها المسلم حتى يسقط عنه الفرض المكتوب ، وإنما على الانسان أن يدرك أولاً « المعنى » من الصلاة حتى يحصله . هذا المعنى هو ما تحققه الصلاة من صلة بين الانسان وربه نتيجة « الحضور » فيها . فأررار العبادات وذوق آداب العادات وتعلم أحوال القلوب هو الطريق الى الخلاص ، وكل عمل يخرج من هذه المحاور الثلاثة غير نافع وتضييع للوقت . يقول الغزالي :

« (لو علمت أنه بقي من عمرك أسبوع) تشتغل بالعلم النافع في الواقع (٠٠٠) لا تشتغل بعلم النحو والصرف والطب وأمثالها ، لأنك تعلم أن هذه العلوم لا تنفع في أغاثتك بل تشتغل بمراقبة قلبك ومعرفة صفاته (٠٠٠) وإذا أردت تعلم علم أحوال القلوب فاطلبه في كتابي (احياء العلوم) (٠٠٠) وهذا فرض عين على كل مسلم » (٥٦) .

الغزالي والمتصوفة ومفهوماتهم

شهد تاريخ التصوف أنماطاً من شخصيات مختلفة الأحوال : فهناك العابد العامل ، وهناك الموحد المستغرق ، وهناك العالم المكاشف المتبصر ، وهناك العاشق المهيم المتقلب على نيران القلب .

وقد دون هؤلاء المتصوفة أحاسيسهم وعلومهم ومجاهداتهم ، وتركوا بين أيدينا خلجات انسانهم الراقى ، فأدركنا أن بعض أحوالهم لا يمكن تحصيلها كأحوال العاشقين مثلاً . فالحب لا يُعلم ، ولا قواعد له فيدرس ، بل على المكس من ذلك ، لو حاول أحد تقليد « العلاج » لسقط من سجل المخلصين . وعلمنا ، مما تركوه ، أن علومهم صنفان ، صنف يحصل بالتعليم والاكساب كعلم المعاملة ، وصنف لا يحصل بالتعلم بل بالمجاهدة كعلم المكاشفة ، وأن كانت المعلومة المدونة عبرتهم العقل المؤمن لها تفتح أفاقاً ثقافية ، كما حدث في مدرسة ابن عربي .

يتضح أمامنا أن علوم المتصوفة على اختلاف أحوالهم صنفان . وقد شهد القرن الخامس الهجري ترسخ الصنف الأول أي « علم المعاملة » مع الغزالي ، في موسوعته الصوفية

« احياء علوم الدين » . كما شهد القرن السابع الهجري ترسيخ قواعد الصنف الثاني أي « علم المكاشفة » مع ابن عربي ، في موسوخته الصوفية « الفتوحات المكية » .

المكاشفات لم تكن عزيزة المنال على « حجة الاسلام » ، وكيف تمز على مَنْ استمر عشر سنوات يجاهد مخلصاً أحوال الصوفية ! وقد صرح أنه انكشف له في السنوات العشر هذه وفي أثناء الخلوات أمور لا يمكن احصاؤها (٥٧) . ولكن الغزالي بحسه الاسلامي ومتابعته أحوال مسلمي زمانه (٥٨) من جهة ، وحواره مع كافة الفرق العلمية في الاسلام من جهة ثانية ، كان يشعر أننا كمسلمين لسنا بحاجة لمعلوم جديدة ، بل جل ما نحتاج اليه هو المحافظة على تمسكنا الحقيقي اليقيني بأصولنا في مواجهة أنواع المنطق كافة . فالقرآن والسنة أهم من العلوم التي يكشف بها الصوفية على عظيم قيمتها . لذلك أتى في « الاحياء » بهذه الآيات والأحاديث كلها ، ورفض في « المنقذ » كل تعليم ومعلم خلا النبي ﷺ (٥٩) .

كان اسقاط الغزالي للاهتمام بعلوم المكاشفة تحقيقاً لمشروعه في المحافظة على وحدة الثقافة الاسلامية التي يقدمها العلماء للمسلم في ذلك الزمن . انها رغبة الغزالي في التقاء المسلمين . « والمعاملة » هي الأرض التي يمكن أن يلتقي في رحابها الصوفي والفقيه والكلامي وعامة المسلمين . وان كان كل فريق انفرد بغاية مختلفة من « المعاملة » . فالصوفي يتوخى من المعاملة إقامة صلة بينه وبين ربه عز وجل ابتداء من هذه الدنيا ، والفقيه يتوخى من المعاملة الخلاص ، دنيا وآخرة .

والغزالي يجد أن « المعاملة » هي أساس كل شيء . وهي وان لم تكن هاية بعد ذاتها الا أنها الطريق الوحيد لأي غاية اسلامية . فالمكاشفة والسعادة وكل مطلب أخروي لا يكون الا بعد قطع مفاوز « المعاملة » . يقول :

« فالسعادة وراء علم المكاشفة ، وعلم المكاشفة وراء علم المعاملة التي هي سلوك طريق الآخرة وقطع عقبات الصفات ، وسلوك طريق محو الصفات المذمومة وراء علم الصفات » (٦٠) .

وقد استفاد الغزالي في تنظيره المعاملة من ثقافته الصوفية وثقافته الكلامية - الفقهية . وفي الوقت نفسه احتفظ بخصوصية رؤيته . ففارق الفقهاء والمتكلمين بانسياقه أحياناً مع توخي الاخلاص ؛ فقد قبله وأن ظهر بصيغة منافية للذوق العام (٦١) ، وفارق المتصوفة ، الذين لهم من حاضرم وحضورهم مع الحق ما يشغلهم عن انتظار الآخرة ورؤيتها ، بتأكيد على الآخرة وعلى كونها مستقبل الجنس البشري .

١ - ثقافة الغزالي الصوفية :

منذ الصفحات الأولى « لاحياء علوم الدين » تتوالى أسماء الصوفية وأقوالهم . ويطل الصوفي في الاحياء صاحب حجة ودليل على علوم الباطن . ينتصب شاهداً مشهوداً يحرك موات الهمم ، مثلاً منصوباً على أنواع الطالبين . فهو العابد ، وهو الماشق ، وهو

الموحد ، وهو سالك لا يصل فيجاهد ويجاهد ٠ انه ، باختصار ، انسان اختار اخلاص الصدق في مجتمع تهدده غفلة « الكذب الخفي » ٠

والغزالي خير من يقدم هذا الانسان ٠ اذ بالاضافة الى قيمته النقدية التي اشرنا اليها في الأصول النظرية ، يتمتع بثقافة صوفية واسعة ، فيكثر الرواية عن المتصوفة ، المعروفين منهم ، كالجنيد (ت ٢٩٧ هـ) ومعرف الكرخي (ت ٢٠٠ هـ) وسري السقطي (ت ٢٥٣ هـ) وسهل التستري (ت ٢٧٣ هـ) وبشر (ت ٢٢٧ هـ) ومالك ابن دينار (ت بعد ١٣١ بقليل) وابراهيم بن ادهم (ت ١٦١ هـ) والمحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) والمكي (ت ٣٨٦ هـ) وحاتم الأصم (ت ٢٢٧ هـ) والبسطامي (ت ٢٦١ هـ) ومحمد بن سيرين (ت ١١٠ هـ) والحسن البصري (ت ١١٠ هـ) وداود الطائسي (ت ١٦٥ هـ) ومحمد بن واسع (ت ١٢٠ هـ) وأبي الحسين النوري (ت ٢٩٥ هـ) والفضيل ابن عياض (ت ١٨٧ هـ) ٠

ويروي عن غير المعروفين الا لأرباب التصوف أمثال فتح الموصلي (ت ٢٢٠ هـ) ويوسف بن اسباط (ت ١٩٩ هـ) وشيبان الراعي (ت الثالث هـ) وسمنون المحب (ت ٢٩٨ هـ) ويحيى بن معاذ (ت ٢٥٨ هـ) والضحاك بن مزاحم (ت ١٠٥ هـ) وقيل (١٠٢ هـ) وممشاد الدينوري (ت ٢٩٩ هـ) وأحمد بن أبي الحواري (ت ٢٣٠ هـ) وابراهيم الخواص (ت ١٨٤ هـ) وأبي عبد الله بن خفيف (ت ٣٧١ هـ) ٠

ولم ينس المتصوفات فذكر رابعة (ت ١٣٥ هـ) ، وذكر من عابدات البصرة في القرن الثاني الهجري حبيبة المدوية ، وعفيرة ، ومعاذ المدوية المعروفة بأم الصهباء ، وذكر من عابدات الأبلهة شعوانة (٦٢) ٠

ولم يكن الغزالي غريباً عن أوساط المتصوفة وأوجه علاقاتهم ، فحاتم الأصم تلميذ شقيق البلخي ، وأبو عبد الله الخواص من أصحاب حاتم الأصم (٦٣) ٠

ولا يتحدد الغزالي بمنهج واحد في الأخذ من أقوالهم ٠ فيورد جملة واحدة حيناً ٠ وحيناً ثانياً يورد فقرات ٠ وأحياناً يورد نصوصاً طويلة تبلغ نصف الصفحة أو الصفحة بحجم صفحات « الاحياء » (٦٤) ٠

لم يستمد الغزالي ثقافة الصوفية عن طريق الرواية كما حصلها السراج (ت ٣٧٨) ودونها في اللمع ، أو كما حصلها القشيري (ت ٤٦٥ هـ) دونها في الرسالة ، بل توفر له تحصيلها من مطالعة كتب المتصوفة ، وكانت قد انتشرت في القرن الخامس الهجري ٠

يقول الغزالي في المنقذ من الضلال :

« فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله ، وكتب العارث المحاسبي ، والمتفرقات الماثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي ٠٠ » (٦٥) ٠

وقد عرف الفزالي كتاباً من أهم الكتب الصوفية التي تضم بين دفتيها أكثر من ستمائة شخصية وهو كتاب حلية الأولياء (عشرة أجزاء) للأصبهاني (ت ٤٣٠ هـ) . ونصح بالمواظبة على الاستفادة منه ، يقول :

« فعليك بالمواظبة على مطالعة كتاب حلية الأولياء » (٦٦) .

كما أفاد الفزالي كثيراً من كتاب اللمع للسراج . فهو يشير الى السراج بقوله :
« وههنا وجه سابع (في أن الغناء أشد تهيجاً للوجد من القرآن) ذكره أبو نصر السراج الطوسي » (٦٧) .

اطلع الفزالي اذن ، على أمهات الكتب الصوفية المعروفة في زمنه بل على كل متاع من علوم الصوفية .

٢ - الفزالي والمتصوفة :

ينقل الفزالي كثيراً من نصوص المتصوفة ، ولكن هل يستطيع مدع أن يتهمة بأنه تآثر بالمحاسبي أو المكّي أو السراج ونقل عنه . وكيف ينقل « الكل » عن « الجزء » ؟

الفزالي هو جماع متفرقات علوم السابقين في مضمار المعاملة ، ولكنه ليس جمعا حسابياً مستفاداً من مجموع أقوالهم . كلا ، انه تنظير جديد لم يسبق اليه . وهذا ما سيظهر عندما نعطي نموذجاً نوضح فيه كيفية أخذه عن السابقين (٦٨) .

الفزالي والمحاسبي (٢٤٣ هـ) : تحقيقاً لـ « تاريخ علوم سلف »

يحتل المحاسبي مكانة خاصة عند الفزالي ، فهو يورد أقواله ويبرر مواقفه ويدافع عنه . يمشي على قدمه في الاخلاص والصدق ومحاسبة النفس ، ويتوغل معه في بحث أحوال النفس وعيوبها من أجل تزكيتها وتحليتها ، ويتبنى رؤيته في الأعمال وشروطها . وما دعا الفزالي الى ذلك هو أنه والمحاسبي عاشا معاً واحدة ، تركا الكلام في علوم المكاشفة للاهتمام بالمعاملة ، وتجاوزا مع الفرق الكلامية . يقول مدافعاً عن المحاسبي في مواجهة أحمد بن حنبل ، وهو في الواقع يدافع عن نفسه لأنه سار على خطى المحاسبي في الرد على « التلمذية » :

« فلقد أنكر أحمد بن حنبل على العارث المحاسبي رحمهما الله تصنيفه في الرد على المعتزلة . فقال العارث : الرد على البدعة فرض . فقال أحمد : نعم ، ولكن حكيت شبهتهم أولاً ثم أجبت عنها ، فبسم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ولا يلتفت الى الجواب ، أو ينظر الى جواب ولا يفهم كنهه . وما ذكره أحمد حق ، ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر ، فأما اذا انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب عنها الا بعد الحكاية ، نعم ينبغي ألا يتكلف إيرادها » (٦٩) .

عالم الحاسبى والفزالي الموضوعات نفسها ، لكن كل بلغة مختلفة • نأخذ مثلاً للمقارنة كتاب « ذكر الموت وما بعده » (الاحياء ج ٤ ص ص ٣٨١ - ٤٦٩) وكتاب التوهم للمحاسبى :

نلاحظ ان الفزالي يتوسل لغة الاعتبار والتفكر ، واضماً المؤمن في مواجهة ما ينتظره بعده ، عله يتزود لمستقبله • يجمع كل الأدلة الفقهية والوجدانية الصوفية ، وعلى الرغم من ذلك تقع لفته في رتابة التعليم مع اطلالات حارة بالنصوص الصوفية ، أو بعض المخاطبات المباشرة للقارئ يحثه فيها على التفكر • يقول مثلاً « ثم تفكر من ازدحام الخلائق واجتماعاتهم » (٧٠) •

أما المحاسبى فيترجع صوته بشيراً نذيراً ، يتوجه الى المؤمن يحثه على التوهم ، على أن يمشى بالتصور والخيال أحوال موته الشخصى وقبره وسؤاله وعرضه الفردي الى ما هنالك ، حتى يتحرك وهم المؤمن • لذلك نقرأ المحاسبى بقلب واجف وترسم أحرفه على صفحة وجداننا صرخة تنبيه • أما الفزالي فنسمعه بمقولنا وتسكن له أعماقنا • يقول المحاسبى مثلاً :

« فبينما أنت واقف مع الخلائق (٠٠٠) اذ نودي باسمك ، فنوديت على رؤوس الخلائق الأولين والآخرين : أين فلان بن فلان ؟ فلم الى العرض على الله عز وجل ، وقد وكل الملائكة بأخذك حتى يقربوك الى ربك » (٧١) •

ويظهر أثر كتاب المحاسبى « التوهم » في الفزالي حين يبين للمسلم آداب زيارة رسول الله ﷺ ، بلغة تصويرية تستنهض خيال المخاطب وتوهمه ليشترك في أحياء موقف من المواقف وبعث الروح فيه • يقول الفزالي :

« وتزوره ﷺ ميتاً كما تزوره حياً ، ولا تقرب من قبره الا كما كنت تقرب من شخصه الكريم لو كان حياً • وكما كنت ترى الحرمة في أن لا تمس شخصه ولا تقبله بل تقف من بعد مائلاً بين يديه ، فكذلك فافعل (٠٠٠) ، واعلم أنه عالم بحضورك وقيامك وزيارتك ، وأنه يبلغه سلامك وصلاتك (٠٠٠) ، ثم آيت منبر الرسول ﷺ ، وتوهم صعود النبي ﷺ المنبر ، ومثل في قلبك طلعت البهية كأنها على المنبر ، وقد أحلق به المهاجرون والأنصار رضي الله عنهم ، وهو ﷺ يحثهم على طاعة الله عز وجل بخطبته » (٧٢) •

الفزالي وأبو طالب المكي (ت ٣٨٦ هـ) :

لم يقف الفزالي من أبى طالب المكي موقف المعجب المدافع المتفهم كما وقف من المحاسبى ، بل ينتقده حيناً وينقل عنه حريفاً حيناً آخر •

ينتقد المكي في قضية الايمان شكلاً ومضموناً • يقول في نقد الشكل :

« وقد أورد أبو طالب المكي في هذا (أي في موضوع الاسلام هل هو الايمان أو غيره) كلاماً شديداً الاضطراب كثير التطويل » (٧٣) •

ويقول في نقد المضمون :

« فقال أبو طالب المكي : العمل بالجوارح من الايمان ولا يتم دونه ، وادعى الاجماع فيه ، واستدل بأدلة تُشعر بنقيض غرضه ، كقوله تعالى : « الذين آمنوا وعملوا الصالحات » [البقرة / ٢٥ : الآية ترد كثيراً] ، اذ هذا يدل على ان العمل وراى الايمان لا من نفس الايمان (٠٠٠) ، والمجب انه ادعى الاجماع في هذا « (٧٤) » .

فان كان الغزالي لا يوافق المكي في القضايا الكلامية الا أنه تتبع خطاه ونقل عنه في افعال المبدأ من المتصوفة .

فقد نقل الغزالي مثلاً نقلاً حرفياً تقريباً ، من « قوت القلوب » تفصيل اوراد الليل السبعة واوراد النهار الخمسة (٧٥) .

ومن الموضوعات التي أخذها الغزالي عن المكي كذلك معاملة العبد في التلاوة ، ووصف التالين للقرآن حين تلاوته بقيام الشهادة (٧٦) .

ونعطي مثلاً على نقل الجزئيات والفقرات التي استفادها الغزالي من قوت القلوب بايراد هذه الفقرة ، يقول المكي :

« وقال بعض العلماء (٧٧) : كنت اقرأ القرآن فلا أجد له حلاوة ، حتى تلوته كاني أسمعه من رسول الله ﷺ يتلوه على أصحابه ، ثم رفعت الى مقام فوقه فكنت أتلهوه كاني أسمعه من جبريل عليه السلام يلقيه على رسول الله ﷺ ، ثم جاء الله (عز وجل) بمنزلة أخرى ، فانا الآن أسمعه من المتكلم عز من قائل ، فعندها وجدت له نعيماً ولذة لا أصبر عنها » (٧٨) .

وعلى الرغم من النقل الحرفي لبعض الجزئيات (٧٩) ، فان الصيغة العلمية للاحياء تطحن على كل نقل ، شاهدة بتفوق مؤلفه في ميدان العلم الصوفي ، اذ خرج من الجزئيات الى الخيط الجامع لها . حين نقف أمام قوت القلوب نقف أمام موضوعات ، كحبات جواهر انتشرت بالوان مختلفة قد نؤخذ ببعضها الجمال ، ولكن مع الغزالي رست هذه الجواهر في شكل جامع واكتسبت كل جوهرة قيمتها من مشاركتها بجمال الكل ، ان جمال « الكل » هو الطافي . فمهما نقل من جزئيات حول التلاوة مثلاً يأتي تنظيره الذي يحدد ظاهر آداب التلاوة في عشرة أعمال ، وباطن آداب التلاوة في عشرة أعمال كذلك ، فوق كل نقل .

الغزالي والسراج :

أخذ الغزالي عن المتصوفة متفرقات وموضوعات . أفاد من متفرقات أقوالهم الواردة في كتب الطبقات ، كالحلية واللمع والرسالة ، وأفاد من خصوصية طرح كل منهم . فرائينا وجه استفادته من الخصوصية النفسية للمعاسبي ، ومن الخصوصية الصوفية للمكي .

ونرى الغزالي هنا ، أمام مؤلف السراج كالتحفة يقع على فصل « السماع » ، ويقدم
لاذواقنا صافي العسل .

السماع قضية جرّت على الصوفية الأقاويل ، فالصوفي مرهف الحس ، رقيق
المشاعر تهزه الكلمة والنغمة ، لذلك يحرك السماع وجدّه . ولم يتغافل الغزالي عن هذا
الجدل القائم فشارك فيه .

أخذ الغزالي الكثير من نصوص السراج في موضوع السماع ، ونقف أمام الفقرات
الكثيرة لنختار ما يشكل نموذجاً عن النقل الحرفي أحياناً . نكتفي بأربعة أمثلة :

أ - « حكى الدقي عن ابن الدارج أنه قال : كنت أنا وابن الغوطي مارّين على دجلة
بين البصرة والأبلة . فاذا بقصر حسن له منظره ، وعليه رجل بين يديه جارية تفني ،
وتقول :

كلّ يوم تتلون غير هذا بك أحسن

فاذا شاب حسن تحت المنظرة (. . .) فقال (. . .) : هذا والله تلوني مع الحق في
حالي . فشبه فمات « (٨٠) .

ب - « حكى عن عتبة الفلام أنه سمع رجلاً يقول :

سبحان جبار السما ان المحب لفي هنا

فقال : صدقت . وسمعه رجل آخر ، فقال : كذبت . فقال بعض ذوي البصائر :
أصابا جميعاً « (٨١) .

ج - « روي عن أبي الحسين النوري أنه حضر مجلساً فسمع هذا البيت :

ما زلت أنزل من وداك منزلاً تتحرر الأبواب عند نزوله

فقام وتواجد وهام على وجهه ، فوقع في أجمة نصب قد قطع ، وبقيت أصوله مثل
السيوف ، فصار يمدو فيها ويميد البيت إلى الغداة ، والدم يخرج من رجليه حتى ورمت
قدماه وساقاه ، وعاش بعد ذلك أياماً ، ومات . فهذه درجة المذيقين في الفهم والوجد « (٨٢) .

د - « ما روي أن ذا النون المصري رحمه الله دخل بغداد ، فاجتمع إليه قوم من
الصوفية ومهم قوال (. . .) يقول :

صغير هواك عذ بني فكيف به إذا احتنكا

وانت جمعت في قلبي هوى قد كان مشتركاً

أما ترثي مكتسب إذا ضحك الغلي بكى

فقام ذو النون وسقط على وجهه ، ثم قام رجل آخر . فقال ذو النون : « الذي يراك حين تقوم » (الشراء / ٢١٨) فجلس ذلك الرجل « (٨٣) .

لقد نقل الغزالي عن « السراج » وأفاد كثيراً من كتاب اللمع ، ولكن غاية كل منهما مختلفة وهدفهما من كتابيهما متباينان . فالسراج أراد حفظ روايات الصوفية وأقوالهم وتدوينها ، ولكن رغبة منه في إمدادهم بالحجة الفقهية كان يقدم للروايات أو يعلق عليها بما يؤيدها من الأصول الشرعية . لذلك نراه في فصل السماع يذكر أقوالاً مختصرة في إباحة السماع للعمامة إذا لم يصحبهم في ذلك مقاصد فاسدة . ولكننا لا نخرج معه برؤية فقهية واضحة بل بمنشورات .

أما الغزالي فهو مارد فقهي يختال في ساحات الصوفية ، ونورد كدليل على ذلك بنية فصل السماع وتقسيمه عند الغزالي .

الباب الأول : في ذكر اختلاف العلماء في إباحة السماع ، وكشف الحق فيه (ج ١ ص ٢٣٧ - ٢٥٣) .

- ١ - بيان أقاويل العلماء والمتصوفة في تحليله وتحريمه .
- ٢ - بيان الدليل على إباحة السماع .
- ٣ - بيان حجج القائلين بتحريم السماع والجواب عنها .

الباب الثاني : في آثار السماع وأدابه (ج ٢ ص ٢٥٣ - ٢٦٩) . السماع ينثر ثلاثة مقامات : الفهم - الوجد - الحركة بالجوارح . ويفصل الغزالي المقامات الثلاثة .

١ - الفهم : يختلف باختلاف أحوال المستمع (أربعة أحوال) .

— سماع بمجرد الطبع (أخس الرتب) .

— سماع ينزله على صورة مخلوق معين أو غير معين (سماع الشباب وأرباب الشهوات . منهي عنه) .

— سماع ينزله المريد على أحوال نفسه في معاملته لله تعالى (وهو سماع المريد) .

— سماع من جاوز الأحوال والمقامات ، المدهوش في بحر عين الشهود .

٢ - الوجد : يبين الغزالي حقيقته موضعاً أن الغناء أشد تهيجاً للوجد من القرآن من سبعة أوجه .

٣ - الآداب الظاهرة والباطنة للسماع وهي خمسة .

ونتهي كلام الغزالي على السماع بموقفه الفقهي ؛ يقول :

« واعلم أن قول القائل ، السماع حرام معناه أن الله تعالى يعاقب عليه. وهذا أمر لا يُعرف بمجرد العقل بل بالسمع . ومعرفة الشرعيات محصورة في النص أو القياس على النصوص (٠٠٠) ، ولا يدل على تحريم السماع نص ولا قياس » (٨٤) .

ولا يضر الغزالي ، هذا المارد الفقهي - الصوفي ، تعليق ابن الجوزي الذي أخذته الجزئيات في حصى الانتقادات حتى وقع في تناقض الرؤية . يقول ابن الجوزي معلقاً على موقف الغزالي .

« وقد احتج لهم (أي للصوفية) أبو حامد الطوسي بأشياء نزل فيها عن رتبته عن الفهم . مجموعها أنه قال : ما يدل على تحريم السماع نص ولا قياس » (٨٥) .

وينبغي ابن الجوزي مدلاً على تمجبه من هذا الكلام بنصوص وأمثلة ، ولكن بعد صفحتين نراه يقول : « أن الإجماع انمقد على أنه (أي السماع) ليس بمستحب وإنما غاية الإباحة » (٨٦) .

وأي فرق بين القولين ، فالسماع لا يدل على تحريمه نص ولا قياس ، وغايته الإباحة ! وماذا فعل الغزالي سوى أنه أباحه لأهله ، فجعل الناس فيه مراتب .

وابن الجوزي التبست عليه أقوال الغزالي في موضعين :

الموضع الأول : حين ادعى أن الغزالي يبيح السماع لكل أحد ، فقال : « أنا قد ذكرنا عن أبي حامد الغزالي ، أنه (أي السماع) يُباح لكل أحد » (٨٧) وأغفل بذلك ما أورده الغزالي في الباب الثاني من كتاب السماع ، عن ارتباط الإباحة والحظر بفهم السامع . فالغزالي يجعل مراتب السامعين ارتباطاً اثنتان منها منهي عنهما واثنتان منها مباحتان .

والموضع الثاني : أن ابن الجوزي اجتج بتميز « استواء الطبائع واشتراكها بين الأديمين » فرأى أن الطبائع في الناس تتساوى من جهة ، وكل خروج عن هذا الاشتراك فهو إما مرض ، وإما كذب . ومن جهة ثانية أن الطبائع محال أن تتغير . يقول ابن الجوزي :

« فمن قال أن الغناء (٠٠٠) المعرك (٠٠٠) السى (٠٠٠) حب الدنيا ، لا يؤثر عندي (٠٠٠) ، فانا تكذيبه لموضع اشتراك الطبائع » (٨٨) .

كما يقول :

« أن طبائع النفوس لا تتغير ، إنما المجاهدة تكيف عملها . فمن ادعى تغير الطبائع ادعى المحال » (٨٩) .

نتساءل على أي يقين أرسى مقولته ١٩ أنه في الواقع لم يحكم باشتراك الطبائع بل حكم قياساً إلى ما يعلمه من نفسه هو .

إن استواء الطبائع ، وإمكانية تبدلها وتطبعها ، مقولتان أخذتا حيزاً مهماً عند الصوفية . إن الإنسان الصوفي ينطلق من يقينه بالتراتبية مجاهداً للوصول إلى المرتبة

الأكمل ، حتى يكون كاملاً بأحواله وخلقه وصفاته . وكل مباح شرعاً يدخل ثانية سلماً قيمياً عند الصوفية ، بالنظر إلى أحوال الناس لأن منهم اللاهية ، وطالب الآخرة ، والمريد ، والموحد ، والمشاهد .

٣ - الغزالي ومفاهيم المتصوفة وقضاياهم:

تكثُر قضايا الصوفية ويبرز الغزالي مشاركا فيها ، ولكن مشاركة العالم لا مشاركة صاحب الحال . وتكون مشاركة العالم في علوم الصوفية بأن يقدم عند السؤال وجه الحق فيما سئل عنه . أما الصوفي فيقدم عند السؤال شرح حاله . يقول الغزالي :

« والفرق بين العالم والصوفي في ظاهر العلم (٠٠٠) وهو أن الصوفي لا يتكلم إلا عن حاله ، فلا جرم تختلف أجوبتهم في المسائل ، والعالم هو الذي يدرك الحق على ما هو عليه - ولا ينظر إلى حال نفسه - فيكشف الحق فيه ، وذلك مما لا يختلف فيه ، فإن الحق واحد أبداً (٠٠٠) ، (يعطي الغزالي مثلاً عن الفقر وأجوبة الصوفية المتنوعة حوله) سئل الصوفية عن الفقر ، فما من واحد إلا وأجاب بجواب غير جواب الآخر ، وكل ذلك حق بالإضافة إلى حاله ، وليس بحق في نفسه ، إذ الحق لا يكون إلا واحداً (٠٠٠) والمقصود أنه لو سئل منهم مائة ، لسمع منهم مائة جواب مختلفة ، (٠٠٠) فإنه خبّر كل واحد عن حاله وما غلب على قلبه ، (٠٠٠) ونور العلم إذا أشرق أحاط بالكل وكشف الفطاء ورفع الاختلاف » (٩٠) .

وهكذا يضع الغزالي نفسه في مكانة «العالم في الفكر الصوفي» ، فهو يحيط بالكل ، يكشف الفطاء ويرفع الاختلاف . وهكذا نظري كل مفهوم وعالج كل قضية صوفية طرحها . من هنا نستطيع أن نفهم لماذا ترك قضايا «علم المكاشفة» ، ونستطيع أن نفهم لماذا ابتعد - إلا إشارة - عن الكلام في الفناء ، ويصبح كذلك مفهوماً لماذا أورد قضايا على سبيل الرواية على السنة الصوفية ولم يعالجها .

الجواب عن كل ذلك أنه التزم برفع الاشكال في كل قضية سيطرحها ، وبما أن هناك قضايا لا يستطيع أحد أن يرفع الاشكال فيها ، انكفاً طمّوح الغزالي إلى قضايا علم المعاملة لأنها قابلة مبدئياً للحل ، كالعزلة ، والأخوة ، والوجد ، والسماع ، والشطح إلى آخر ما هنالك .

١ - العزلة :

خص الغزالي العزلة بكتاب مستقل من ربيع المعاديات . وهي قضية ظهر الاختلاف فيها بين التابعين ، فذهب فريق إلى اختيار العزلة وتفضيلها على المعاطلة ، وعدد الغزالي أشهرهم ، على أن أكثر التابعين رأوا استحباب المعاطلة (٩١) .

يشرح الغزالي فوائد العزلة (ست فوائد) ، ويورد بعدها آفات العزلة (سبع فوائد للمعاطلة) . ويخلص إلى القول :

« إذا عرفت فوائد العزلة وغوائلها تحققت أن الحكم عليها بالتفضيل، نفيًا وإثباتًا، خطأ . بل ينبغي أن ينظر الشخص وحاله ، (٠٠٠) ويقاس الفائت بالحاصل فعند ذلك يتبين الحق ، (٠٠٠) وكلام الشافعي رحمه الله هو فصل الخطاب ، إذ قال : يا يونس الانقباض عن الناس مكسبة للمداوة ، والانبساط اليهم مجلبة لقرناء السوء ، فكن بين المنقبض والمنبسط . فلذلك يجب الاعتدال في المغالطة والعزلة » (٩٢) .

وهكذا يحافظ الغزالي على لغة العلماء ، فلا يبيح ولا يحرم بل يربط هذه القضية الاجتماعية بأحوال الشخص .

وفي « منهاج العابدين » يبحث الغزالي العزلة من الوجهة الفقهية فيبين حدّها : متى تصح ، ومتى لا تصح . وأن العزلة لا تسقط المشاركة في فروض الجماعة (الجمعة الأعياد) إلا بمذمور مقبول ، كانتفاء وجود الجماعة لمن يمشي في جبل أو مكان قفر ، أو ليقين يتحقق منه المعتزل أن تركه الجماعة أفضل من القيام بها (٩٣) .

ب - الأخوة في الله :

أثبت الصوفية مفهوم « الأخوة في الله » في مقابل « أخوة الولادة » ، وتفتح عن هذه « الأخوة » كافة علاقات الأسرة المعنوية . فهناك : الأب الروحي والأب الترابي أو أب الجسم ، الأم الالهية والأم الترابية ، ولد الطين وولد الدين (٩٤) .

وقد أثبت الغزالي مفهوم « الأخوة في الله » ، كحال متقدم ومتطور لعلاقة المعاشرة والصحة ، دون أن يذهب إلى القول بالولادة الثانية أي الولادة المعنوية ، لأنه في الأصل رفض علاقة الشيخ - المريد . بل رفض « الشيخ » بشكليه : شيخ التربية ، وشيخ التعليم .

لذلك ظل بعيداً عن فكرة « النسب المعنوي » ، وما يرتبه من علاقات ارث علمي صفاتي وهذه المعاني شاعت بعد الخامس الهجري ، يقول السهرودي في عوارف المعارف :

« يصير المريد جزء الشيخ ، كما أن الولد في الولادة الطبيعية ، وتصير هذه الولادة آنفاً ولادة معنوية ، كما ورد في عيسى صلوات الله عليه « لن يلج ملكوت السماء من لم يولد مرتين » فبالولادة الأولى يصير له (للولد) ارتباط بمالم الملك ، وبهذه الولادة (المعنوية) يصير له ارتباط بالملكوت (٠٠٠) ويستحق ميراث الأنبياء ، ومن لم يصله ميراث الأنبياء ما ولد » (٩٥) .

وكان هذا « النسب » هو المقصود في الطرق الصوفية من تقديم « سلسلة المشايخ » للمريد ، حتى يعلم نسبه وميراثه المعنوي . وقد ظل الغزالي بعيداً عن كل هذه المعاني ، وظلت الأخوة عنده هي الصحة التي أساسها ، الحب في الله ، والبغض في الله . ولكلتا الحالتين كيفية تعامل نص عليها الشرع وتطوع الغزالي في تحديدها للمسلمين .

ويتطور الغزالي في نظريته الى الصعوبة باحثاً أشكالها كافة ، ابتداء من معاشره أصناف الخلق ، ووصولاً الى الأخوة . وبالتالي حدد حقوق الأخ ، والمسلم ، والجار ، والأقارب ، والوالد والولد ، والملوك (٩٦) .

ونشعر أنه على الرغم من كثرة الحقوق التي تُطرح ، فإننا لا نرى علاقات حقيقية بين الناس ، ويظل تعامل انسان الغزالي مع الله عبر كل شيء ، عبر الأخ والمسلم والجار والقريب والوالد والولد .

ج - الولاية :

لم يتوقف الغزالي عند « الولاية » ، لم يعرف معناها لأنها من علوم المكاشفة . ولم يضمها مع صفات القلب ومقامات الدين ، لأنها لا يمكن تحصيلها وتعليمها . فظلت نظريته اليها في غيب ذاته ، والأرجح أنها حافظت على بساطة معانيها القرآنية ، وصورتها عند التابعين (قرب ، نصرة ، خرق عادة ..) بعيداً عن عبارات الجنيد ونظريات الحكيم الترمذي . يقول الغزالي :

« فمن لا يقدر أن يكون من أولياء الله ، فليكن محباً لأولياء الله مؤمناً بهم » (٩٧) .

يظهر بوضوح في جملته أثر الصوفية ، لأنه مع ظهور السلوك الصوفي بعد القرن الثالث الهجري ، أضحت الولاية هي الهدف المعلن وغير المعلن لسلوك السالكين (٩٨) .

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

د - الفناء :

على الرغم من أن كتب التصوف تفصّل عبارات الفناء (٩٩) إلا أن الغزالي كان حذراً في الأخذ به ، ولم يصفه الى مقامات سالكيه . أنه معنى لم يطلب من المسلم معرفته وتحصيله ، ولا يدخل ضمن الثقافة التي يقترحها له .

الواقع أن خط « الفناء » يتمارض نوعاً ما مع خط المعاملة الذي سار عليه الغزالي . ففي حين يؤكد الانسان ذاته ووجوده وحضور ارادته ، عبر تحصيله علم المعاملة وكسبه الأعمال ، يتجه الفناء الى تغييب الذات والتدرج في محوها وطمسها بتوجهات أخلاقية ونفسية بل وجودية بشكل ما أحياناً .

تيار « الفناء » مثلته قبل الغزالي شخصية مهمة في التصوف الاسلامي ، هي شخصية الجنيد شيخ الطائفة . وحافظ الغزالي على تيسار « المعاملة » المدعومة بالمراقبة والمحاسبة والمحبة والصبر والرضى والشكر . ولم يتخطها الى مجاهدة الفناء بل اعتمد عن كل ما يُشعر بذهاب الأنا (١٠٠) ، وإن كانت كتاباته لا تخلو من اشارات مثكّمة رامية في مواضع كثيرة . يقول الغزالي :

« للتوحيد أربع مراتب ، فالرتبة الأولى من التوحيد ، هي أن يقول الانسان بلسانه : لا اله الا الله ، وقلبه غافل عنه أو منكر له ، كتوحيد المنافقين . والثانية ، أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه ، كما صدق به عموم المسلمين ، وهو اعتقاد العوام . والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق ، وهو مقام المقربين . (٠٠٠) والرابعة ، أن لا يرى في الوجود الا واحدا ، وهي مشاهدة الصديقين ، وتسميته الفناء في التوحيد ، لأنه من حيث لا يرى الا واحدا ، فلا يرى نفسه أيضا ، وإذا لم ير نفسه مستغرقا بالتوحيد كان فانيا عن نفسه في توحيده . (٠٠٠) وهذا الرابع فلا يجوز الغوص في بيانه » (١٠١) .

هـ - المقام :

نظر الغزالي الى المقام على انه مقام دين بيمان صفاتية خلقية ، وفصل المقامات في ربيع المنجيات (١٠٢) . فاول مقامات الدين وبدايات السالكين هي التوبة ، وآخر كتاب المنجيات يتكلم في « الموت وما بعده » . فكان الغزالي يجد أن للانسان غايتين ، غاية البدن هي الموت ، اذ نهاية طريق سلوك الانسان مهما طال عمره الى الموت . ومن ناحية ثانية نهاية مقامات صفات القلب ، ان تطورت وترقت ، الى الشهود . فالشهود غاية المقامات القلبية ، والموت غاية الحياة البدنية .

وهكذا داخل الغزالي رؤيته لمقامات القلب بين الماملة والمكاشفة ، اذ يجاهد الانسان صفات قلبه معاملة ، حتى يلمع على صفحة القلب أنوار المكاشفة .

يقول :

« ومن أنس بالله ، وملك الحق قلبه ، وصار ابن وقته مشاهداً لجمال الحق على الدوام . لم يبق له التفات الى المستقبل ، فلم يكن له خوف ولا رجاء ، بل صار حاله أعلى من الخوف والرجاء (. . . وهكذا يكون) دوام الشهود غاية المقامات » (١٠٣) .

فالمقام كما نظر اليه الغزالي هو صفة القلب ، انه مسافة نقطتها في الباطن ، ومعنى ديني ننزله ونعامل به .

و - الشطح :

لا يقدم الغزالي جديداً في الشطح يتجاوز ما جاء في كتب المتصوفة المتقدمين ، ونورد هذا النص الطويل الذي يفتي فيه بقتل من نطق بشيء من الشطح . وان كان من ناحية ثانية يفتش عن مخارج لأبي يزيد البسطامي ، لأنه أحد رجال أحيائه . فيرى أن قوله ربما كانت على سبيل الرواية عن الله عز وجل ، من قرآن أو حديث قدسي . يقول :

« وأما الشطح فنعني به صنفين من الكلام أحدثه بعض الصوفية ، (أحدهما) الدعاوي الطويلة في المشق مع الله تعالى ، والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة ، حتى ينتهي قوم

الى دعوى الاتحاد ، وارتفاع العجاب ، والمشاهدة بالرؤية ، والمشافهة بالخطاب ، فيقولون قيل لنا كذا ، وقلنا كذا ، ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور العلاج ، (٠٠٠) وبما حكى عن أبي يزيد البسطامي ، (٠٠٠) وهذا فن من الكلام عظيم ضرره في العوام ، (٠٠٠) هذا الكلام يستلذه الطبع اذ فيه البطالة من الأعمال ، مع تزكية النفس بدرك المقامات والأحوال . (٠٠٠) وعظم في العوام ضرره حتى من نطق بشيء منه فقتله أفضل في دين الله من احياء عشرة . وأما أبو يزيد البسطامي رحمه الله فلا يصح عنه ما يحكى ، وان سمع ذلك منه ، فلمله كان يحكيه عن الله عز وجل في كلام يردده في نفسه ، كما لو سمع وهو يقول : « انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني » فانه ما كان ينبغي أن يفهم منه ذلك الا على الحكاية .

(الصنف الثاني) من الشطح كلمات غير مفهومة ، لها ظواهر رائقة وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل ، وذلك اما أن تكون غير مفهومة ، عند قائلها بل يصدرها عن خبط في عقله ، (٠٠٠) واما أن تكون مفهومة له ، ولكنه لا يقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارة تدل عن ضميره ، لقلة ممارسته للمعلم ، (٠٠٠) ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام ، الا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الأذهان » (١٠٤) .

ويلحق الغزالي بالشطح بعض التأويلات الباطنة للقرآن التي تُخرج النص عن الفاظ الشرع المفهومة . مثل تأويل أهل الطامسات (١٠٥) .

ز - الموت :

أكثر الاسلاميون من استخدام فكرة الموت ، أدخلوها لعبة الترغيب والترهيب (١٠٦) ، وكانت حقيقة مثالية للحث على التفكير والاعتبار ، ولكن الصوفية استبَقوا موت البدن وعملوا على تعصيل أنواع شتى من الموت في هذه الدنيا .

يقول حاتم الأصم (ت ٢٣٧ هـ) وهو من رجال الاحياء : « مَنْ دخل في مذهبنا فليحصل في نفسه أربع خصال من الموت : موتاً أبيض ، وموتاً أسود ، وموتاً أحمر وموتاً أخضر . فالأبيض : الجوع ، والأسود : احتمال الأذى ، والأحمر : مخالفة النفس ، والأخضر ، طرح الرقاق بعضها على بعض » (١٠٧) .

ويربط ابن عربي كل خصلة من خصال الموت هذه بمستوى حياتي في الكائن البشري ، فالجوع موت حسي ، ومخالفة النفس موت نفسي ، واحتمال الأذى موت عقلي . يقول : « سر الموت كربات وكشف حشرات ، فأبيضه ألم حسي ، وأحمره ألم نفسي ، وأسوده مرض عقلي ، وأخضره مثل زهر النبات لما فيه من شتات » (١٠٨) .

هل دخل الغزالي هذه الألوان ؟ الواقع أن الغزالي نظر الى الموت كقضية تخص المعاملة ، فلم يُخرج اللفظ عن ظاهره ، فظل بذلك يعني موت البدن وليس أي شكل من أشكال الفناء الحسي أو النفسي أو الخلقي .

نظر الغزالي الى الموت على أنه اللقاه . والمؤمن بين مطلبين ، اما أن يطلب لقاء ربه
واما أن يطلب الحياة ويهرب من الموت ، اما من حقق في نفسه معاني الرضى فهو لا يطلب
الموت ولا يهرب منه . يقول :

« الناس اما منهمك ، واما تائب مبتدئ ، أو عارف منته . اما المنهمك فلا يذكر
الموت ، وان ذكره فيذكره للتأسف على دنياه ويشغل بخدمته ، (٠٠٠) .

واما التائب فانه يكثر من ذكر الموت ، لينبث به من قلبه الخوف والغشية ،
فيفي بتمام التوبة ، (٠٠٠) واما العارف فانه يذكر الموت دائماً لأنه موعد للقاءه
لحبيبه ، والمحب لا ينسى قط موعد لقاء الحبيب ، (٠٠٠) وأعلى منهما رتبة من
فوض أمره الى الله تعالى ، فصار لا يختار لنفسه موتاً ولا حياة ، بل يكون أحب الأشياء
اليه أحبها الى مولاه ، فهذا قد انتهى بفرط الحب والولاء الى مقام التسليم والرضاء ،
وهو الغاية والمنتهى » (١٠٩) .

ج - النور :

النور من المفاهيم التي تتذوقها ولا ندركها ، ولا يقدم الغزالي له تعريفاً ، (١١٠)
وعلى الرغم من ذلك يُعرّف به . فحين يحتاج الغزالي الى تعريف اليقين يقول انه : نور .
وحين يريد أن يعرف الايمان يقول انه : نور .

وهذا النور له صفة علمية يقينية : مصدره الحق ، ولا نملك انسانياً الا أن نتعرض
له . وقد نكتسبه من الطاعات ، اذ الطاعات تمكس أنواراً في قلب العامل . كما نكتسبه
من اعتقادات كأنوار النبوة . والطريق الأكيد له هو المجاهدة ، اذ بازالة حجب الصفات
عن مرآة القلب ، تلمع فيه لوامع الحق تعالى ، ويتنور بأنوار العلم (١١١) يقول الغزالي :

« للمبادات أسرار يطلع عليها الخواص بنور النبوة ، ومن الحق أن نحاول استنباط
الحكمة فيها بطريق العقل » (١١٢) .

ويقول مؤكداً أهمية النور في المعرفة :

« فاعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين ، (٠٠٠) حتى شفى الله تعالى ،
(٠٠٠) ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، (٠٠٠) ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب
كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر . وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف .
(٠٠٠) فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف . وذلك النور ينبجس من الجود
الالهي (١١٣) في بعض الأحيان ، ويجب الترسد له ، كما قال عليه السلام : « ان لربكم في
دهركم نفحات الا فتمرضوا لها » (١١٤) .

كما يقول في الأنوار المقتبسة من مشكاة النبوة :

« فان جميع حركاتهم (الصوفية) وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس ورام نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به » (١١٥) .

ويقول الغزالي مؤكداً على المجاهدة ودورها في النور :

« الطريق تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها ، (. . .) ومهما حصل ذلك كان الله هو المتسولي لقلب عبده ، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب ، (. . .) وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة ، (. . .) وتلايلات فيه حقائق الأمور الالهية ، (. . .) تلمع لوامع الحق في قلبه ، ويكون في ابتدائه كاليسرق الخاطف لا يثبت ، ثم يعود وقد يتأخر . (. . .) وقد رجع هذا الطريق الى تطهير محض من جانبك وتصفية وجلاء ثم استمداد وانتظار فقط » (١١٦) .

□ الخاتمة :

نكتفي بما أوردناه من مفهومات وقضايا ، لأن « الاحياء » موسوعة صوفية تفتح أمامنا آفاق حوار مع الغزالي تمتد امتداد صفحات الاحياء . . . والحديث مع الغزالي ممتع ، لأننا أمام عقل استجمع لكماله منطق الاسلاميين كلهم ، ووقف في مواجهتهم مرآة لا تمكس الا الضروري واللازم والمتع للانسان المسلم . أمام كبير تفاعل مع النصوص في رؤيته التراتبية لشعوب الأمة المحمدية . فكتب بلغة تصل لمستقرها في يقين المؤمن . سمعها البعض بقلبه ووجدانه . وسمعها البعض الآخر بعقله وادراكه ، وتسربت لدى البعض الى صفات نفسه .

وقد تنبه الغزالي الفرد المسلم الى هذه التراتبية ، فأرجع الضيف المقلد الى المجاهدة ، لأن الاقتداء بالأقوياء خطر كبير ، اذ كلما اقترب سالك من نهاية المقامات ، أصبح ذلك المرابط في عين الشهود والحضور ، وأصبحت دقائق حياته كلها عبادة ، لأن الحضور تفكّر وذكر . أنها عبادة لا تظهر للناظرين .

يقول الغزالي :

« ظن بعض الضمفاء أن الاقتداء بالأقوياء فيما ينقل عنهم من المساهلات جائز ، ولم يدرك أن وظائف الأقوياء تخالف وظائف الضمفاء . وفي ذلك قال بعضهم : من رأي في البداية صار صديقاً ، ومن رأي في النهاية صار زنديقاً . اذ النهاية تود الأعمال التي الباطن وتسكن الجوارح الا عن رواتب الفرائض ، فيترامى للناظرين أنها باطلة وكسل وأعمال . وهيئات ، فذلك مرابطة القلب في عين الشهود والحضور ، وملازمة الذكر » (١١٧) .

لقد تنبه الغزالي لهذه التراتبية ونبه اليها المؤمنين . . . وقدّم احياء علوم الدين مستملاً للمؤمن في أي مرتبة كان . ففيه غذاء للمعابد الزاهد ، وللماشق المهيم ، وللموحد المستغرق .

وجاء الاحياء زاهراً بترغيب يطل في كل مرتبة ، فكان دعوة لكل فئة من المسلمين كي تمارس اذواق بقية الفئات . فكم من مرة نود لو نترك قراءة الاحياء لنتلو دعاء من الأدعية التي يوردها ، أو نؤدي فرضاً بالمعاني والكيفية التي يشرحها ، لكثرة الخير الموعود .

والغزالي الذي تجلّى مصلحاً بين العلوم الاسلامية ، هو في الوقت نفسه الشاشر الكبير . ثار على الفقهاء وممارساتهم وتوليدهاتهم ، ثار على الصوفية في غرورهم وشطحاتهم ، ثار على المتكلمين في حبرهم الرحمة الواسعة .

قال للفقهاء : ان ما تعلمونه للمؤمن غير كاف ، فمعرفة أحوال القلب فرض عين في فتوى الآخرة .

يقول :

« فالعلم بحدود هذه الأمور (علم أحوال القلوب) وحقائقها وأسبابها وثمراتها وعلاجها هو علم الآخرة وهو فرض عين في فتوى الآخرة (٠٠٠) ولو سئل فقيه عن معنى من هذه المعاني حتى عن الاخلاص مثلاً ، أو عن التوكل ، أو عن وجه الاحتراز عن الرياء لتوقف فيه مع أنه فرض عينه الذي في أهمله هلاكة في الآخرة ؛ ولو سأله عن اللعان والظهار والسبق والرسم لسرد عليك مجلدات من التفريعات الدقيقة ، التي تنقضي الدهور ولا يحتاج الى شيء منها ، وإن احتيج لم تغل البلد ممن يقوم بها ويكفيه مؤنة التعمب (٠٠٠) وإذا رجع فيه ، قال : اشتغلت به لأنه علم الدين وفرض الكفاية ، ويلبس على نفسه وعلى غيره في تعلمه ، والفطن يعلم أنه لو كان غرضه أداء حق الأمر في فرض الكفاية لقدم عليه فرض العين (٠٠٠) هيهات قد اندرس علم الدين بتلبيس العلماء السوء (٠٠٠) وقد كان أهل الورع من علماء الظاهر مقربين بفضل علماء الباطن وأرباب القلوب » (١١٨) .

وقال للصوفية :

« ينبغي لك أن يكون قولك وفعلك موافقاً للشرع ، اذ العلم والعمل بلا اقتداء للشرع ضلالة ، وينبغي لك أن لا تفتخر بالشطح وطامات الصوفية ، لأن سلوك هذا الطريق يكون بالمجاهدة وقطع شهوة النفس وقتل هواها بسيف الرياضة لا بالطامات والترهات » (١١٩) .

وقال لعلماء الكلام :

« وإذا تركنا المداينة ومراقبة الجانب صريحاً بأن الغوض في الكلام حرام لكثرة الآفة فيه ، الا لأحد شخصين :

(الأول) رجل وقعت له شبهة ليست تزول عن قلبه بكلام قريب وعظمي ، ولا بخبر نقلني عن رسول الله ﷺ ، فيجوز أن يكون القول المرتب الكلامي رافعاً شبهته ، ودواء له في مرضه .

(الثاني) شخص كامل العقل ، راسخ القدم في الدين ، ثابت الايمان بأنوار اليقين ، يريد أن يحصل هذه الصنعة ليدأوي بها مريضاً ، إذا وقعت له شبهة ، وليفهم بها مبتدعاً إذا نبغ ، وليحرس به معتقده (٠٠٠) فتملئ ذلك بهذا العزم ، كان من فروض الكفايات ، وتعلم قدر ما يزيل به الشك ويدراً الشبهة في حق المشكل فرض عين « (١٢٠) » .

الغزالي المصلح - الثائر صاغ ثورته فكان كتاب « احياء علوم الدين » . وثورته هي ثورة أبناء أمته المؤودة في أرض الغيبة ، ورتابة العادات ، وترداد الكلمات . وكلما تقدم بنا التاريخ نمت أسباب ثورته وتمعدت .

فلنضمها أمام أعيننا علئنا نوفق في تجاوزها :

أ - ان « الكلمات » توجد في الأصل « المعاني » ، ولكن مع ترداد الكلمات تسقط المعاني وتنيب في رتابة العادة ، ويأتي الجيل التالي فيرث كلمة فارغة من معناها .

الغزالي أراد احياء معاني الكلمات ؛ فالصدق ليس كلمة بل خلق وأصل معاملة يحكم السلوك . وهكذا . . .

واليوم نفهم معاناة الغزالي فهماً أعمق ، فكم من مفكر اسلامي أو عربي ترك مفرداً عربياً وضيع في الأصل للتعبير عن معنى يريده ، لينحت مصطلحاً جديداً بحجة أن المفرد القديم لا يعبر ، وفقد بالاستعمال معناه ، وخسر بالتكرار قدرته على التأثير في المخاطب .

وهكذا فارقنا اللغة القرآنية ، فارقنا اللغة العربية . وثورة الغزالي هي على من سلب الكلمة معناها . ومحاولته محاولة جبارة في احياء المعاني في رسوم الكلمات الموجودة والمتداولة ، وهو يؤكد أنه لا يأتي بجديد لذلك أسماء « احياء » . . . ، وهذه مشكلة يقترب من الحتمي حدوثها في أي فكر ديني ، إذ التكرار يجعل المعاني عادات . وحين تموت المعاني تصبح الكلمات المتداولة خشباً ممددة .

ب - ان الكلمات تولد مع الزمن كلمات ، والمذهب الذي نشأ من حاجة الناس اليه (كالمذاهب الفقهية والمذاهب الكلامية والمناهج الصوفية) ، يصبح على أيدي التلاميذ وتلامذة التلاميذ غاية وبديلاً ، يحل محل حاجة الناس من جهة ، ومحل التشريع في جوهر منبعه من جهة ثانية . فتولد من المذاهب جزئيات . هذا ما ثار عليه الغزالي وأراد أن يقفز من الجزئيات والكلمات المولدة الى الأصل . الى الشرع وحاجة الناس اليه في دنياهم وأخرتهم .

ج - وثورة الغزالي في المبادات مماثلة لثورته في الكلمات . فالمبادات كذلك تحولت الى عادات وفقدت معانيها . ما هو « سر الطهارة » سوى « المعنى » منها ؟ ما « معنى » صلاة لا حضور فيها ؟ ما معنى « صلاة » يؤديها المصلي وهو فيها بأمور حياته متفكر ، الا صلاة حافظت على رسمها وفقدت « معناها » ؟

لذلك ، وبعد كل ما تقدم ، حبذا لو استطعنا أن نتجاوز جزئيات الغزالي لنحيي فيه « شاهداً » على علوم عصره . ورؤية تطمح الى أن تجمع أطراف الفرق على الشريعة المنزهة عن الاندثار .

□ الحواشي :

- ١ - قارن مقدمة « المنقذ من الضلال » ص ص ٢٤ - ٣٢ .
تعقيق محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندي ، مصر .
- ٢ - احياء علوم الدين ج ١ ص ٧ .
- ٣ - م٠ن ؛ ج ١ ص ٧٥ .
- قارن المحاسبي ، كتاب : « العقل » ، الباب الاول « ماهية العقل وحقيقة معناه » ص ص ٢٣٧ - ٢٤٦ . نشر عبد القادر عطا ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٦٩ ، منشور من كتاب « المسائل في أعمال القلوب والجوارح » .
- ٤ - الاحياء ج ١ ص ص ١١ - ١٢ .
- ٥ - م٠ن ؛ ج ١ ص ٧ .
- ٦ - رسالة « أيها الولد » ص ١٦٥ . مكتبة الجندي . سلسلة القصور العوالي ج ١ .
- ٧ - الاحياء ج ١ ص ٧٨ .
- ٨ - م٠ن ؛ ج ١ ص ص ٤٣ - ٤٤ .
- ٩ - الرسالة اللدنية ص ص ١١٤ - ١١٨ . مكتبة الجندي . مصر . سلسلة القصور العوالي ج ١ .
- ١٠ - م٠ن ؛ ص ص ١٠٦ - ١١١ .
- ١١ - الاحياء ج ١ ص ص ١٥ - ١٦ .
- ١٢ - م٠ن ؛ ص ص ٤٧ - ٤٨ .
- ١٣ - م٠ن ؛ ج ١ ص ٨٩ .
- كما اورد الفزائي في المنقذ من الضلال تقسيما للمعلوم .
انظر : محمد مصطفى حلمي ، الحياة الروحية في الاسلام . ص ص ١٥٤ - ١٥٧ ، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ .
- ١٤ - الاحياء ج ١ ص ٢٠ .
- ١٥ - اهتم العلماء المسلمون باحياء علوم الدين فلفصوه ، شرحوه ، وناقشوه واجتزأوه . بعضهم أيده وتبناه والبعض رفضه ومنع تداوله . فلراجع ما كتبه عبد الرحمن بدوي من احياء علوم الدين في كتابه « مؤلفات الفزائي » حيث يورد كل المؤلفات التي تناولت الاحياء ، ويشير الى الناشر وتاريخ النشر متى كانت مطبوعة ، والى مكان وجودها ورقم تصنيفها في مكتبات العالم في حال كانت مخطوطة .
انظر : عبد الرحمن بدوي . مؤلفات الفزائي . مادة : احياء علوم الدين . نشر دار النهضة العربية بيروت .
- ١٦ - الاحياء ج ١ ص ٧ .
- ١٧ - م٠ن ؛ ج ١ ص ٧ ، ص ص ١١ - ١٢ ، ص ٢٦٥ ، ص ٢٧٠ .
- ١٨ - م٠ن ؛ ج ١ ص ٧ .
- ١٩ - يراجع : - الرسالة القشيرية ج ١ ص ص ٢٠١ - ٢٠٣ .
تعقيق عبد الحليم محمود . - المعجم الصوفي ، مسادة
- « وقت » للمؤلفة ، نشر « ندرة للطباعة » - بيروت (١٩٨١) .
- ٢٠ - الاحياء ج ١ ص ٥٠ .
- ٢١ - اورد الفزائي الكثير من حكايات الصوفية على سبيل الرواية ، ولكنه رواها مغلفة دون تعليق بقبول أو رفض . وفي ايرادها على سبيل الاستشهاد ما يعطيها مرجح القبول عنده ، مما دعا بعض العلماء لانتقاده ومنهم ابن الجوزي ، اذ يقول :
« فما ارفض ما باع ابو حامد الفزائي الفقه بالتصوف » (تلييس ايليس ص ٣٥٣) .
- ويروي الكثير من حكايات الصوفية ، التي اوردها الفزائي معنقا عليها رافضا لها . امثال : عن سهل التستري انه كان يرى ان صلاة الجائع الذي قد اضعفه الجوع قاعدا ، افضل من صلاته قائما اذا قواه الاكل (تلييس ايليس ص ٢١١) .
- ومثل آخر : رجل في بداية ارادته يكسل من القيام فالزم نفسه القيام على راسه طول الليل . ومثل ثالث : هالج يفضهم حب المال بان باع جميع ماله ورماء في البحر . ومثل رابع : كان بعضهم يستاجر من يشتبه على ملا من الناس ليعود نفسه الحليم . ومثل خامس : كان احدهم يركب البحر في الشتاء عند اضطراب الموج ليصير شجاعا (تلييس ايليس ص ص ٣٥٢ - ٣٥٣) . والامثلة على ذلك كثيرة لا مجال لذكرها .
- ٢٢ - يراجع : - المحاسبي ، « المسائل في الزهد وغيره » ، فصل « الاوراد والافاقات » ص ص ٨٤ - ٨٨ . نشر عبد القادر احمد عطا . تحت عنوان « المسائل في اعمال القلوب والجوارح » عالم الكتب ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ابي طالب المكي ، « قوت القلوب » ، الفصل السابع والفصل الثامن (« في ذكر اوراد النهار » و « في ذكر اوراد الليل ») ص ص ٣٧٢ - ٥٠ ، نشر مصطفى البايي الحلبي مصر ١٩٦١ .
- ٢٣ - الكتاب العاشر من ربيع المبادات ، الاحياء ج ١ ص ص ٢٩٩ - ٣٢٨ .
- ٢٤ - الاحياء ج ١ ص ٣٠١ .
- ٢٥ - الكتاب الثالث من ربيع المبادات . الاحياء ج ٢ ص ٥٥ وما بعد .
- ٢٦ - م٠ن ؛ ج ١ ص ٣٠٧ .
- ٢٧ - م٠ن ، ص ٥٠ .
- ٢٨ - م٠ن ، ص ٥٨ .
- ٢٩ - م٠ن ، ص ٣١٧ .

٣٠- م.ن ، ص ٣١٦ .

٣١- م.ن ، ص ٣١٨ .

٣٢- م.ن ، ص.ن .

٣٣- م.ن ، ص.ن .

٣٤- م.ن ، ص ص ٣١٨ - ٣١٩ .

٣٥- م.ن ، ج ٤ ص ٣٠٩ ، هذا وقد اشتهر (الناس كلهم موتى الى العالمون ٠٠٠) بانه حديث . جاء في « كشف الغطاء ومزيل الالباس » للمجلوني رقم الحديث ٢٧٩٦ وفيه قال الصفاني وهذا حديث مفترى ملعون . والصواب في الاعراب العالمين والعاملين والمخلصين انتهى والقول فيه ان السيوطي نقل في النكت عن أبي حيان ان الابدال في الاستثناء الموجب لفة لبعض العرب ٠٠٠ وعليه فالعالمون وما بعد بدل مما قبله .

٣٦- م.ن ، ج ١ ص ٥٤ .

٣٧- م.ن ، ج ١ ص ٢١ .

٣٨- راجع الاحياء ج ١ ص ص ٩٨ - ١٠١ (العلم بافصال الله تعالى) .

٣٩- م.ن ، ج ٤ ص ٥٥ .

٤٠- م.ن ، ج ٤ ص ٣ .

٤١- م.ن ، ج ٤ ص ٧١ .

٤٢- راجع كتاب « آداب الالفة والاخوة والصعبة والمعاشره مع اصناف الخلق » وهو الكتاب الخامس من ربيع العبادات .

الاحياء ج ٢ ص ص ١٣٨ - ١٩٧ .

٤٣- قارن الرسالة القشيرية ج ٢ ص ٤٣٧ حيث سئل الجنيد عن دليل الصوفية على تقوية قلوب المريدين بحكايات الصالحين . فقال : نعم ، قوله عز وجل « وكلا نضع عليك من انبياء الرسل ما نثبت به فؤادك » .

٤٤- الاحياء ج ٤ ص ٣٤٨ .

٤٥- م.ن ، ص ٣٥٤ - ٣٥٥ ، على الرغم من ان هذه القصة وامثالها فتحت المجال امام المنتقدين . انظر الهامش رقم (٢١) .

٤٦- انظر حوار الغزالي مع الباطنية . المنقذ من الضلال ص ص ٥٩ - ٦٢ .

٤٧- القسطاس المستقيم ص ص ١٥ - ١٨ . مكتبة الجندي مصر . سلسلة القصور العوالي ج ١ .

٤٨- قارن كتاب « العقل » للمعاسبي ، مرجع سبقته الاشارة اليه ، انظر حاشية رقم ٣ .

٤٩- الشعراني ، الطبقات الكبرى ج ١ ص ٧٥/نشر مصطفى البابي الحلبي ، مصر ١٩٥٤ .

٥٠- الاحياء ج ٤ ص ٢١٨ .

٥١- م.ن ، ج ١ ص ص ١٨ - ١٩ .

٥٢- م.ن ، ج ١ ص ٤٦ .

٥٣- امهات المناهج الصوفية هي : الجيلانية ومؤسسها عبد القادر الجيلاني ت ٥٦١ هـ ، الرفاعية ومؤسسها احمد الرفاعي ت ٥٧٨ هـ ، الشاذلية ومؤسسها ابو الحسن الشاذلي ت ٦٥٦ هـ ، الاحمدية ومؤسسها احمد بن ادريس ١٢٥٣ هـ .

٥٤- الاحياء ج ١ ص ٤ .

٥٥- فيصل التفرقة . ص ص ١٥٠ - ١٥٢ .

٥٦- رسالة « خلاصة التصانيف في التصوف » ص ص ١٨٠ - ١٨١ . مكتبة الجندي سلسلة القصور العوالي ج ٤ . مترجمة عن الفارسية . وهي نفسها رسالة « ايها الولد » سلسلة القصور العوالي نفسها ج ١ ص ص ١٧٨-١٧٩ .

٥٧- راجع المنقذ من الضلال ص ٧٥ .

٥٨- اهتم الغزالي باحوال المسلمين ، فبحث اسباب ضعف ايمان الخلق ، ونبه على مفهوم « الكفر الغفني » الذي هو سبب جراحة الظاهر . كل ذلك بأسلوب يفيد المتعلم ويسقط من ايدي المعاجز ، انظر المنقذ من الضلال ص ٨٨ وما بعد .

٥٩- المنقذ من الضلال ص ص ٥٩ - ٦٢ .

٦٠- الاحياء ج ١ ص ٤٨ .

٦١- تنص « لص العمام » مثلاً . وقد انتقده بسببها ابن الصوري .

٦٢- بخصوص « حبيبة » انظر صفة الصفوة ٣٢/٤ . وبخصوص « شعوانة » وهي من البكاين روى عنها الفضيل بن عياض انظر الصفوة ٥٣/٤ . وبخصوص « معاذة » وهي ادركت عائشة رضي الله عنها وروت عنها ، كما روى عنها الحسن البصري ، انظر صفة الصفوة ٢٢/٤ . وبخصوص « عفيرة » راجع صفة الصفوة ٣٣/٤ .

٦٣- الاحياء ج ١ ص ٥٧ .

٦٤- مثلاً ص ٥٨ من الاحياء حوار بين حاتم الاصم وشقيق البلخي . قارن حلية الاولياء الاصبهاني ج ٨ ص ص ٨٠ - ٨٢ .

٦٥- المنقذ ص ٦٨ .

٦٦- الاحياء ج ٤ ص ٣٥٥ .

٦٧- م.ن ، ج ٢ ص ٢٦٤ .

٦٨- انظر في ما ياتي « الغزالي والسراج » .

٦٩- المنقذ ص ٥٨ .

٧٠- الاحياء ج ٤ ص ٤٣٨ .

٧١- المعاسبي كتاب « التوهم » ص ١٨ . مكتبة النهضة الاسلامية . القاهرة ١٩٨٠ .

١٠٠- « ذهاب الانا » العبارة للجنيد • انظر رسائل الجنيد
ص من ٥٤ - ٥٥ •

١٠١- الاحياء ج ٤ ص من ٢١٢ - ٢١٣ •
١٠٢- فارن كتاب « القواعد العشرة » حيث يلخص الفزالي
الاسس التي بنى عليها طريقة في عشر قواعد ، اهمها
الاخلاص ، والهمة العليا ، ودوام الورد والمداومة على
المراقبة • ط • مكتبة الجندي • تحقيق محمد مصطفى
أبو العلا •

١٠٣- الاحياء ج ٤ ص من ١٣٥ •
١٠٤- م • ، ج ١ ص ٣٢ •
١٠٥- م • ، ج ١ ص ٣٣ •
١٠٦- انظر الاحياء ج ٤ ص من ٢٨٧ وما بعد • باب ذكر
الموت والترغيب في الاكثار من ذكره ، وبين فضل ذكر
الموت كيفما كان •

١٠٧- راجع طبقات المناوي ص ٩٦ • وطبقات السلمي ص ٩٣ •
١٠٨- راجع المعجم الصوفي للمؤلفة ، مادة « موت » و « الموت
الابيض » •

١٠٩- الاحياء ج ٤ ص من ٣٨٢ - ٣٨٣ •
١١٠- يعرف الفزالي النور أحيانا - وقد سبق ذكره - تعريفا
حسبنا بأنه لغة بيضاء في القلب •

١١١- يرد « النور » كثيرا عند الفزالي ، انظر : الاحياء
ج ١ ص ٨٤ (نور اليقين) ، ص ٩٧ (نور اليقين -
انوار اليقين) ، ج ٢ ص ٢١٦ (نور المعلم) ، ج ٤ ص ٣٠٩
(انوار القرآن) •

١١٢- فارن • اللمع ص ٥٤٨ باب « ذكر من غلط في الانوار »
حيث يرى الطوسي الانوار كلها مغلوقة ، نور العرش ،
نور الكرسي ، نور الشمس ، ونور القلب هو نور
يوضع في القلب حتى يفرق به بين الحق والباطل •
كما يقارن مع قول ذي النون ، اللمع ص ٥٥١ « ينهني
للمعارف أن لا يظني نور معرفته نور ورعه » •
١١٣- المنقذ ص من ٨٦ - ٨٧ •

١١٤- بمعنى ان الانسان في بعض الاحياء لا يقال النور
استحقاقا ، كانوار العبادات • بل يناله من عين المنة الالهية
جودا وفضلا •

١١٥- المنقذ ص ٣١ •
١١٥- م • ، ص ٧٥ •
١١٦- كتاب مجالب القلب • الاحياء ج ٣ ص من ١٦ - ١٧ •
١١٧- الاحياء ج ١ ص ٤٥ •
١١٨- م • ، ج ١ ص من ١٩ - ٢٠ •
١١٩- رسالة « ايها الولد » ص ١٦٧ •
١٢٠- فيصل التفرقة ص من ١٥٢ - ١٥٣ •

٧٢- الاحياء ج ١ ص ٢٤٤ (كتاب اسرار الحج) •

٧٣- م • ، ج ١ ص ١٠٣ •
٧٤- م • ، ج ١ ص ١٠٤ •
٧٥- يراجع : - قوت القلوب • الفصل السابع والثامن • ج ١
ص من ٣٢ - ٥٠ •
- احياء علوم الدين • الكتاب العاشر من ربيع العبادات •
٧٦- فارن : - الاحياء ، كتاب آداب تلاوة القرآن ، ربيع
العبادات ج ١ ص ٢٤٤ وما بعد •
- قوت القلوب ج ١ ص من ٩٥ - ١٠٧ •

٧٧- عند الفزالي : الحكماء •
٧٨- قوت القلوب ج ١ ص ١٠٥ • حرفيا نجده في الاحياء ج ١
ص ٢٥٩ •

٧٩- ان الفقرة المنقولة التي تمثل المهم في قوت القلوب ،
تاخذ مكانها كجزئية صغيرة من الصفة السابعة من صفات
الباطن العشرة ، عند الفزالي في الاحياء •
٨٠- الاحياء ج ٢ ص ٢٥٤ • فارن اللمع ص ٣٥٨ •
٨١- م • ، ج ٢ ص ٢٥٥ • فارن اللمع ص ٣٦٢ •
٨٢- م • ، ج ٢ ص ٢٥٦ • فارن اللمع ص ٣٦٣ •
٨٣- م • ، ج ٢ ص ٢٥٩ • فارن اللمع ص ٣٦٢ •
٨٤- م • ، ج ٢ ص ٢٣٨ •

٨٥- ابن الجوزي • تلبس ابليس ص ٢٤٥ • نشر دار الكتب
العلمية • بيروت • وهي نسخة مصورة عن نشرة ادارة
الطبعة المتيرة • القاهرة ١٣٦٨ هـ •

٨٦- م • ، ص ٢٤٩ •
٨٧- م • ، ص من ٢٤٢ - ٢٤٩ •
٨٨- م • ، ص ٢٢٧ •
٨٩- م • ، ص ٢٤٩ •
٩٠- الاحياء ج ٢ ص من ٢١٥ - ٢١٦ •
٩١- م • ، ج ٢ ص ١٩٧ •
٩٢- م • ، ج ٢ ص ٢١٥ •

٩٣- منهاج العابدين • ص من ١٧ - ١٨ • نشر مصطفى البابي
الحلي مصر ١٣٣٧ هـ •
٩٤- المفردات لابن عربي • انظر المعجم الصوفي للمؤلفة
مادة : أم الهبة •

٩٥- راجع حوارف المعارف للسهروردي ص من ٨٤ - ٨٨ •
نشر دار الكتاب العربي بيروت ١٩٦٦ •
٩٦- راجع كتاب الالفة • الاحياء ج ٢ ص من ١٣٨ - ١٩٧ •
٩٧- الاحياء ج ٤ ص ٣٠٩ •
٩٨- راجع المعجم الصوفي • للمؤلفة مادة « ولاية » •
٩٩- راجع الرسالة القشيرية ج ١ ص من ٢٢٨ - ٢٣١
(الفناء) • والقشيري ٤٦٥ هـ • يمثل خط الاعتدال
بجمعه بين لسان القوم والشريعة •

العبورية الوردية في اللؤلؤ والورد

د. مختار هاشم

(في) أثناء رحلة لي الى باريس، صيف عام ١٩٨٢، زرت المكتبة الوطنية فيها وأخذت أبحث عن الكتب الطبية في قسم المخطوطات العربية، وبينما كنت أتصفح فهرسه عثرت على كتاب عنوانه (الابورية؟ الودية في الابحاث الوردية) تأليف محمود بن يونس الخطيب الطبيب الدمشقي.

واشارة الاستفهام من وضع صانع الفهرس شكاً منه في قراءة الكلمة . وعند قراءة المخطوطة تبين لي انها بحث في الأزهار والورد، فتمدت الى الحصول على نسخة مصورة عنها على رقيقة أو فلم دقيق، ثم قرأتها ونسختها في مجمع اللغة العربية بدمشق وأخذت النسخة المكتوبة عنها لدراستها . وبعد دراستها دراسة سطحية أودعتها في مكتبتي وكانني فريت الفري باعادة غريب ضائع الى وطنه الأصلي . وعندما قرأت مقالة الدكتور عبد النبي اصطيف شمريت من جديد بهول ما تمنانيه المخطوطات العربية وعظم ما قدر لها من جد عاثر، وذكرت مخطوطتي الصغيرة ولكن أني لي بنشرها وأنا لا أعلم شيئاً عن مؤلفها ولا عن زمن تأليفها، فلتعرض بما كتب على الكثير من أمثالها .

وأخيراً عثرت على سيرة مؤلفها، وهانذا أقدمها للنشر مشفوعة بشيء من التحقيق . عسى أن يكون في ذلك بعض الفائدة .

عنوان الكتاب :

لا بد من الاجابة على اشارة الاستفهام في عنوان الكتاب فاقول : ان المؤلف يشير الى الهوة القائمة بين الناس وتقطع اسباب الود بينهم حتى أصبح كل فرد كوكباً يدور في مداره الخاص، هذا في عهد المؤلف حين كان عبور هذه الهوة ممكناً بطريق الورد والأزهار .

ليس التعبير ضرورياً لسريان الود بين الناس وتعبير الورد لا يقتصر على ما ينشر من عبير
فللازهار لغة تتجاوز الشم الى النظر وتتجاوز النظر الى رموز ذات معان وهذا ملحظ محمود
ابن يونس في تسمية كتابه المبورية الودية في الأبحاث الوردية .

موضوع الكتاب :

المخطوطة مخرومة من أولها فلا نجد مقدمة ولا فصلاً أول والخرم يتناول أول
الفصل الثاني الا أن الضائع منه زهيد فهو يبدأ بتعريف الغذاء والدواء والفرق بينهما
ويتبع ذلك بتقسيم الأهلذية والأدوية فاذا بلغ لب الموضوع قسم الأزهار الى ثلاثة أقسام :
فُتَّاح ونوَّار وورد . وقال :

(سمي باسم الورد ستة عشر نوعاً من الزهر) ويأتي على ذكر خمسة عشر نوعاً منها
في الباب الثاني . وفحوى ذلك أن هذه الأنواع هي من الورد بحسب تعريفه الواسع أما
الورد بمعناه الضيق أي الورد الحقيقي ويسميه ورد الجبل (جل في الفارسية بمعنى
ورد) فيبدأ البحث فيه من أول الباب الثالث .

آخر الكتاب المشتمل على أحد عشر باباً وخاتمة .

مؤلف الكتاب :

محمود بن يونس الملقب شرف الدين ، الخطيب الطبيب الشهير بالحكيم الأعرج قرأ
في الفقه على عبدالوهاب وفي الطب على أبيه وفي القراءات والتجويد على الشهاب أحمد
الطبيبي وولي إمامة المقصورة بالأموي سنتين وولي خطابته أيضاً ، وحج سنة سبع وستين
وتسممائه وأخذ بمكة عن شيخ الاسلام الشهاب أحمد بن حجر الهيتمي وعن العافظ
عبدالرحمن بن فهد وغيرهما ، درس بالخاتونية وبالجمقية وكان حسن الصوت
والقراءة ، وله شعر حسن .

مرض بالفالج نحو سنتين ثم مات يوم الاثنين سابع وعشري (١) شعبان سنة ١٠٠٨ هـ
ودفن بمقبرة باب الصغير بالقرب من ضريح سيدي بلال الحبشي رضي الله عنه (٢) . وله
ولد وردت ترجمته في خلاصة الأثر (٣) أيضاً :

أبو بكر بن محمود بن يونس الملقب تقي الدين بن شرف الدين ، الدمشقي الحنفي
المعروف بابن الحكيم وسيأتي ذكر والده شرف الدين خطيب أموي دمشق ورئيس أطبائها .
بعد هذه المقدمة أعرض المخطوطة وهي صغيرة لا تزيد على تسع عشرة صفحة ثم
أتبعها تعليقات .

نص الكتاب :

كل وارد على البدن الانساني من المستعملات لا يخلو من أن يقهره البدن ويفعل
فيه فعله التام وينمو به أو يقهر هو البدن ويحيله الى كيفية من الحرارة أو البرودة أو

الرطوبة أو اليبوسة ، فان كان الأول فهو الغذاء ، وان كان الثاني فهو الدواء . والمراد من قهر الدواء للشئ تغيره وحالته الى الحرارة ان كان الدواء حاراً أو الى البرودة ان كان بارداً أو الى غير ذلك من قواه في الوقت الذي يحيله البدن الى ذاته . وذلك أن جميع ما يرد في البدن يحيله البدن بالحرارة الغريزية الى ذاته ، فان كان دواء أحاله الدواء الى طبيعته احالة ما في وقت ما يحيله البدن ، وان كان غذاء استحال عن البدن ولم يحل هو البدن . فاذا انقلب الغذاء جزء عضوانقلب الى شبيه ذلك العضو ، واذا انقلب الدواء الى جزء عضو انقلب الى غير شبيه ذلك العضو ، وبذلك صارت الأدوية مبرنة من الالام بالمضادة التي هي فيها للمزاج . فمتى حدث في البدن مزاج مرض كان شفاؤه بالدواء الذي يحدث في البدن مزاجاً مضاداً .

وهذه الأغذية والأدوية تنقسم الى معدن وحيوان ونبات . فالمعدن منها مخصوص بالدوائية ، والحيوان والنبات يشتركان في الغذاء والدواء على حسب الصور التي تقع عليها .

والنبات ينقسم الى أقسام : فمنه أصول ومنه سوق ومنه قشور ومنه صمغ ومنه أخصان ومنه أوراق ومنه ثمار ومنه بزور ومنه أزهار . فالأصول مثل أصل الكبر وأصل الشمر وأصل الخطمي وأصل الماهيز (٤) والزراوند والراوند الصيني وما في معنى ذلك والسوق مثل خشب السندل والعود الهندي والبقم والأبنوس وما في معنى ذلك . والقشور مثل السليخة ودار صيني الصين وعذبة القبض (٥) وما شاكل ذلك . والصمغ مثل الصمغ العربي وصمغ السكينج وما في معنى ذلك . والأخصان مثل عود البلسان وما أشبهه . والأوراق مثل الساذج الهندي وما في معناه ، والثمار مثل حب الاس والزعرور وحب النار والاحاص والخيار شنبر وجفت البلوط وكل ما أشبه ذلك . والبزور مثل الرازيانج والشونيز وما شاكله . والأزهار تنقسم الى ثلاثة أقسام : وهي فقاح ونوار وورد . فالفقاح ما كان من الزهر لا انفتاح له كفقاح البابونج وفقاح الازخر وزهر الاستوخودس . والنوار ما كان له انفتاح صغير في المقدار مثل زهر البنفسج والسنبل الأزرق وفقاح الجن وما هو من نوعه . والورد كل ما كان من الزهر له انفتاح كبير متسع سمي بذلك لتورده والتورد هو ما ذكرنا ، فكان هذا الاسم علماً على كل زهر متسع الدائرة المنفتحة وسمي بذلك أي باسم الورد ستة عشر نوعاً من الزهر وهي : ورد البهار . ورد المجوز . ورد الماء . ورد نسرين . ورد الجبل . ورد منتن . ورد الحمير . ورد الزينة . ورد دقرا . ورد الحب . ورد السياج . ورد صيني . ورد أصفر . ورد قحابي . ورد أسود . ورد الجبل . فلنقل في كل منها على حدته ونبدأ بأولها أي الذي قدمنا ذكره عند ذكر أقسامها وهو ورد البهار فنقول :

ورد البهار هو الكاوجشم ويسمى عين البقر وهو نبات له ورد كبير في المقدار وورده أصفر السورق أحمر الوسط وطبعه حار يابس في الأول . نفعه : يحلل شمه الرياح الغليظة من الرأس واذا خلط بالسمن وضمد به الأورام الصلبة أبرأها . **ورد المجوز** : هو الجلنار وهو زهر الرمان البري ومنه جنس مصري ومنه أحمر ومنه أبيض وقد يكون مورداً . وأجوده الطري الفارسي المصادق الحمرة . طبعه : بارد في

آخر الأولى يابس في الثانية وقيل بارد يابس في الثانية نفعه : منفسر حابس لكل سيلان وعصارته كمصارة لحية التيس في طبعها ونفعها ، وهو يقطع النزف ويمقل البطن ، ويدبغ اللثة وينفع من نفث الدم وقيئه ويدمل المقور والقروح المتيقة والجراحات والشجوج درورا وقيل ان ورقته الرقيقة التي في باطنه اذا اخذت رطبة واتخذت فتيلة وتحمل بها نفعت من البواسير . بدله : اقماغ الرمان أو جفت البلوط والجفت أقوى . ضره : يولد السودام . ورد الماء : هو الدفلى منه بري ومنه نهري ينبت في شاطئ الأنهار عند المياه الكثيرة وتعملو أفصانه عن الأرض . ورقه كورق الخلاف أو اللوز إلا أنه أعظم وأميل إلى لون ورق الزيتون ، من الطعم جدا وله شوك خفي وله ورد أحمر حسن جدا وعليه شيء يجتمع مثل الشعر وثمرته صلبة مجتمعة محشوة شيئا كالصوف والبري منه ورقه كورق الحمقاء بل أدق وله قضبان طوال منبسطة على الأرض وعند اللورك منه شوك ، وينبت في الخرابات . طبيعه : حار في الثالثة يابس في الثانية . نفعه : محلل جدأ يرش بطبيعته البيت فيقتل البراهيث والأرضة وورقه شديد المنفعة من الاورام الصلبة جيد للحكة والجرب والتقشر خاصة عصيره ، وإذا ضمد به وجع الظهر والركبة المتيقن نفعهما . وورده في غاية التعطيس . ضره : هو سم قاتل للناس والدواب والكلاب وقد يشرب مطبوخا بالشراب لسموم الهوام .

قال ابن سينا (٦) : وسقيه خطر عظيم لأنه يورث كرباً شديداً وانتفاخ بطن ولهيبة عظيماً والماء الذي تنبت فيه الدفلى ماء رديء لا ينبغي أن يشرب منه وإذا لم يكن منه بسد فيجب أن يقطر أو يمزج بالحلاوات . ويمالج من حصل له الأعراض الناشئة عن استعمال الدفلى من الكرب والانتفاخ واللهيب بأن يسقى بطبيخ الحلبة والتمر الشهريز فإنه عجيب ، وبزر الفنجكشت والفنجكشت نفسه طبيخهما درياقه ، والتين بالعسل والسكر والجلاب والحلاوات كلها ورب العنب جيد ومع ذلك فلا بد من الدسومات واللزوجات ومن اتباع ذلك بالحقن .

ورد نسرين : هو أصناف وكله شبيه القوة بالياسمين لكنه أضعف منه وكذلك دهنه ويشابه النرجس في أفعاله ، طبيعه : مختلف فيه . قال ابن سينا (٧) : انه حار يابس في الثالثة وقال ابن هبل : حار يابس في الثانية . وقيل : حار يابس في الأولى . نفعه : كله يلطف ، وينقي ، ويفتح سدد المنخرين ، ويسكن الصداع البارد ، وينفع من الدوي والطنين ، ويقتل الديدان في الأذن ، ويسكن وجع الأسنان ، وأربعة مثاقيل منه تسكن القيء والفواق ، وخاصة البري منه فإنه أحر ، وينفع من أورام الحلق واللوزتين .

ورد الجبل : هو نوعان أصفر وأبيض ، وأجوده الأبيض ، وهو ينبت في سفوح الجبال ، واسم أصله سورنجان وورقه لا طعم بالأرض . طبيعه : حار يابس إلى الثانية وفيه رطوبة فضلية والأبيض منه أقل حرارة من الأصفر لما تقدم في دلائل الألوان (٨) . نفعه : يزيد في الباه زيادة ليست باليسيرة خصوصاً مع الزنجبيل والفلفل والفوتنج والكمون وفيه قوة مسهلة مع قبض يمنع من انصباب المواد ، ويوافق اسهال (٩) أوجاع المفاصل وكذلك ضماده . والأبيض منه جيد للجراحات المتيقة . ضره : ان استكثر من ضماده صلب الورم وحجره في المفصل وهو رديء للمعدة مضعف لقواها يجلب آفة في المعدة . بدله : في أوجاع المفاصل وزنه ورق الحناء ونصف وزنه مقل أزرق .

ورد منتن : هو الانتون . طبعه : حار يابس في الثالثة . نفعه : جذاب يجذب البلغم لتفتيح سدد المصفاة والخشم ، نافع هو وطبيخه من وجع الأسنان الباردة . وإذا أنضج بالخل شد الأسنان وقواها ، وإذا ذلك به البدن مع الزيت منع من النافض وكذلك يدر العرق مسحاً مع الزيت . ودهنه : ينفع من استرخاء المصعب المزمن ومن الغدر ويمنع الكزاز .

ورد الحمير : هو ذكر الكهيانا والرومي منه أفضل من الهندي وطبعه حار يابس في الأولى فيه تجفيف وقبض وتحليل وتلطيف وتفتيح وتقطيع وجماء . نفعه : ينفع من الصرع شرباً وتعليقاً . قال ابن هبل : وما نعرفه الآن منه لا نجد له هذا الفعل وقد اتفق الأوائل في تصحيح ابطاله الصرع . وقال ابن سينا : وقد جرب تعليقه ووجد مانعاً للصرع بحيث كانت [ابنته] (١٠) يمود معها الصرع . انتهى كلام ابن سينا . أقول : ورأيت أنا ذلك كما ذكر الشيخ وجربته مراراً فصحح لكننا في الكهيانا الرومي ، وأما الذي أشار إليه ابن هبل فهو الهندي فإنه ليس له في ذلك عظيم امر . قال اليهودي : ان التدخين بثمرته ينفع المجانين والمصروعين ويبرئهم ، وكذلك ان أخذت ثمرته وشربت مع الجلنجبين نفع نفعا بليفاً انتهى . وان شرب من بزره خمسة عشر حبة (١١) بماء العسل او ماء القراطن نفع من الكاهوس ويحبس الطبيمة اذا شرب بيمض الأثرية القابضة ويمنع المواد المنصبة الى المعدة ويقويها ويسكن لذعها وأصله : يفتح سدد الكبد وينفع من البرقان ويدر البول ، وإذا شرب بيمض المدرات حرك الطمث ، وخمسة عشر حبة من بزره تقطع نزف الدم ، وينقي النفاس ، وينفع من وجع الكلى والمثانة ، ويعمل البطن بالأثرية القابضة وينفع من النقرس ويجلو الآثار السود من البشرة .

ورد الزينة : ويقال له أيضا ورد الزواني وهو الخطمي ومعناه باليونانية كثير النفع طبعه : حار باعتدال ملين منضج مرخي (١٢) يحلل وبزره وورده في القوة سواء . نفعه : يحلل التهيج والنفخ التي تكون في الاجفان ويلين الأورام وينضج الجراحات وينفع من الأورام النفخية ومن الغنازير ويحتمل مع صمغ البطم لصلابة الرحم ، وينفع من أورام الغدد التي خلف الأذن . ويطلق لتمدد الأعضاء وشدخ العضل ويضمده به عرق النسا ويسكن وجع المفاصل مع شحم الاوز ويضمده بورقه لورم الثدي وينفع في ضمادات ذات الجنب ، وبزره نافع من السعال ، يسهل النفث ، فيه انضاج وتلين مع لطف ، وصمغه يسكن العطش ، وأصله ينفع من حرقة البول ولذع المني وأورام المقعدة ، وطبيخ أصله نافع من العصاة . وعسر البول ، وبالخل للسهل النحل طلام .

ورد دقرا : هو شقائق النمان . طبعه : حار رطب في الثالثة ، غسال جذاب منضج . نفعه : أصله يمسح فيجذب الرطوبات من الرأس ، عصارتها تنقي الرأس والدماغ سموطاً وينفع لظلمة البصر وبياض العين ، وإذا طبخ في قرص الشعير أدر اللبن وهو يدر الطمث وينقي الجروح جيد للجرب المقترح ويسرّب الدمايل ويلين الأورام التي ليست بصلبة .

ورد الحب : هو الكبيكج وهو نبات يكثر بفارس قال ديسقوريدوس أنواعه أربعة : نوع أصله أبيض ، تشبه فروعه فروع الخربق ارتفاعه الى ذراعين وجذره غير غليظ وورقه

كورق الكزبرة لكنه أعرض منه الى بياض ، وله زهر أصفر وينبت على الشطوط الجارية الماء ، ونوع أكبر من ذلك وأطول مشطب الأوراق يسمى كرفس البئر . وثالث يشبهه الا أن زهره أبيض ، ورابع صغير جداً ذهبي اللون . طبعه : الجميع حار يابس في الثالثة ، حاد مقرح جلاء لذاع محلل . نفعه : أصله شديد التعطيس يقطع الجرب وبياض الأظفار والثآليل المسارية والفدد المتعلقة ، وطبيعته نافع من السمعة . ولورده زغب شديد التحريك حتى أن المستعبدین (١٣) يفرزون في بيت سكيناً ويضعون من هذا الزغب في عنق ديسك ويرسلونه في البيت فما يزال يتحرك بالسكين حتى يندبح فيقولون . نحن أمرناه أن يذبح نفسه فذبح نفسه .

ورد السياج : وهو عليق الكلب وهو ضرب من الموسج وهو شجر شائك يكون في ديارنا سياجاً على البساتين له ثمرة كالزيتون تميل الى لون التوت الأحمر صوفية الداخل . طبعه : بارد يابس قابض مجفف . ورقه أقل فعلاً منه ، وثمرته النضيجة فيها حرارة ، وعصارتها قوية . نفعه : إذا جفف في الشمس طبخ أغصانه بورقه يصبغ الشعر وهو جيد على الحمرة ويمنع ضماد ورقه من سمي النملة . وأصله يفتت الحصاة . وثمرته البالغة وعصارة ثمرته وورقه كلها تنفع من أوجاع الفم ، وورقه يبرىء قروح الراس ، ومعرقه ينفع من نفث الدم ، وضماده يقوي المعدة ويميناها إذا كانت قابلة للمواد ، وإذا مضغت أوراقه شد اللثة وأبرأ القلاع ، ويقطع سيلان الرطوبة من الرحم ، وينفع من قروح المعى ، ومن بواسير المقعدة ضماداً . ضره : الاكثار من ثمرته يصدع الرأس ويمقتل البطن .

ورد صيني : ويقال له أيضاً الورد الأزرق ويسمى مقتول الشمس وهو القرطم الهندي ، وقال ابن ماسويه انه النسرین وليس كذلك بل هو غلط فاحش منه . أجوده : الحديث الأحمر الرزين الأملس . طبعه : حار في الثالثة يابس في الأولى وقيل في الثانية . نفعه : طلاؤه جيد للبهق والبرص وهو يسهل الأخلاط الفليظة من السوداء والبلغم بقوة ويقتل الديدان وحب القرع ويسهلها ، ضره : يكرب ويغشي ، بدله في أسهاله نصف وزنه شحم حنظل مع سدس وزنه حجر أرمني والشربة منه درهم الى مثقال .

ورد أصفر : هو السلوليدان (١٤) . طبعه : حار يابس في الثالثة . نفعه : يجلو الكلف . ضره : يظلم البصر .

ورد قحايي (١٥) : هو نوع من السلوليدان وأفعاله كأفعاله الا أن هذا يميل لون ورده للزعفرانية وكلاهما يخرج في مبادئ أيام الورد وكلاهما معروف .

ورد أسود : هذا ورد يوجد على ما بلغنا بالعراق ويقال انه لا يفتح . قال ابن البيطار : ان هذا الورد يكون بالعراق وان أجوده الفارسي . طبعه : حار في الثالثة يابس في الأولى . نفعه : يجلو البصر إذا اكتحل بمائه ويدرأ الطث ويمنع من قرص البق إذا طلي البدن بمصارتها . ضره : يورث الصداع ويبخر الفم .

ورد الجبل : واذا قد علمت كل ما تقدم ذكره فاعلم أن الورد يقال على هذه الأنواع

من الزهر ، وخص به الجبل لأن فيه صفات التورد وهو المقصود بالذات في مؤلفنا هذا وهو المراد بقولنا في آخر التقسيم ورد الجبل وقد رأيت أن أذكره في باب خاص به من هذه الرسالة فأقول :

الباب الثالث في ذكر ورد الجبل واصنافه

الجبل منه ريفي وبري وجبلي وكل منهم (١٦) نوعان أحمر وأبيض فالأحمر منه اسمه الحوجم ، واحده حوجمة . والابيض منه اسمه الوثير واحده وثيرة ويشملهما اسم الجبل وواحدة جلة ، ومنه اشتق الجلنجبين ومعناه الورد المربى فالأحمر منه وهو الحوجم ينقسم الى قسمين قسم منه فيه ميل يسير الى البياض وذلك انما هو باشراف حرته لأن حرته ليست بقانية ويقال له النصيبيني . والثاني قاني الحمرة شديدا ويقال له الجوري وكل منهما ملين للطبيعة الا أن الأحمر الشديد الحمرة زعم بعضهم أنه أقل تليينا من الصافي وذلك مردود لما سنبين والأبيض الذي يقال له الوثير أيضاً صنفان فمنه نوع مضاعف ومنه نوع غير مضاعف والمضاعف منه أيضاً نوعان فمنه مضاعف متشرب بحمرة يشبه لونه لون زهر السفرجل ومنه ما هو شديد البياض ناصعه يشبه الزنبق في لونه ، والبلدي منه أيضاً نوعان فمنه نوع وسطه أصفر ومنه نوع وسطه أسود .

وجميع ذلك مركب من جوهر مائي حار مع طعمين آخرين أعني القابض وهو أرضي غليظ بارد . والمر وهو لطيف حار والمرالذي هو الجزء اللطيف الحار في الأحمر منه أكثر من الأبيض وفي الذي هو أشد حمرة أكثر مما هو في غير شديد الحمرة لأنه كلما اشتدت حرته كان الجزء الحار اللطيف فيه أكثر من الذي هو دونه في الحمرة لما علمت من هذه القاعدة المتقدمة عند ذكرنا الاستدلال على أمزجة الأدوية بالألوان (١٧) . ويؤيد ذلك طعمه أيضاً ، فإن الأحمر فيه حرافة ما تدل على ما ذكرنا وحيث ما أن الجزء اللطيف الحار فيه أكثر كان تليينه أشد وقد فهم بما قلنا فساد قول كل من قال أن الأحمر الشديد الحمرة قابض وإن الصافي الحمرة مسهل ، سوى أن الأشد حمرة أكثر اسهالا لما بينا . ولا عبرة بقول الجاهل في أصول الصناعة أن فعل الجلنجبين كالجوهري (١٨) لأن كثيراً من الحلوانيين يطبخ الأشربة ويجهتد في خروجها ببيضاء في اللون حلوة في الطعم ويفسدها من طريق الاخلال بادخال الاضافات التي يحتاج اليها في العلاج ويظن انه على شيء قد يركمها قال تعالى : « وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » .

وأما الأبيض من الجبل وهو الوثير المتقدم ذكره فإن الغالب فيه هو الجوهر الغليظ البارد وهو أرضي قابض وكلما كان بياضه أشد كان ذلك فيه أقوى وكلما كان الى الحمرة أميل كان ذلك فيه أضعف ولا يجوز أن يقال أن الورد الأبيض الشديد البياض لا يعزى الى اسهال لما فيه من قلة الفاعلية فوجود المنفعة فيه أن يعمل منه جلنجبين لا يعزى الى تليين ، ولا بد فيه (١٩) من أن يكون السكر الطبرزد مقدار ثلاثة أضعاف الجبل لتنتهك القوة الوردية عند جفاف رطوبة الورد ويبقى السكر فقط مطيباً بطعم الورد تطيباً حتى يجوز أن يقال أن هذا الجلنجبين يستعمل في مقام الحلوات التي اذا وردت على البدن لا تكسبه كيفية أبداً بل يقهرها البدن ويحيلها الى حالة الطبيعية .

تنبيه لطيف : اعلم أن الجلنجبين كلما قل ورده وكثر سكره ضعف فعله ، وكلما قل سكره وكثر ورده زاد فعله . ألا ترى أن الورد الصنف يفعل يسيره ما لا يفعله كثير الجلنجبين والشراب ومن هنا أخذوا تكرير شراب الورد ليقوى تأثيره . وإذا فهمت ذلك فنقول :

الجل في لونه على الإطلاق بارد في الأولى يابس في الثانية وقيل في الثالثة والصحيح أن الريفي منه وهو البستاني يابس في الثالثة وكذلك البري الذي يسمى ثمره الدليك نفعه تجفيفه أقوى من قبضه أي قبوضة طعمه وهو مفتوح جلاء يسكن حركة الصفراء ويزره أقوى ما فيه وكذلك الزغب الذي في وسطه وفي بصيله تقوية للأعضاء الباطنة يقال إن فيه قوة جاذبة للسلى (٢٠) والشوك . وأجود عصارته مقلوم الأظفار أي البياض منه (٢١) . ويجفف في الظل فيكون أولى من منافعه أنه يصلح نتن العرق إذا استعمل منه في الحمام ويتخذ منه لذلك غسل سيأتي ذكره في بابها إن شاء الله تعالى . وقال قوم أنه يقطع الثايل كلها إذا استعمل مسحوقاً وهو ينفع القروح وخصوصاً السحجية بين الأفخاذ وفي المفاهن وينبت اللحم في القروح المتيقة ورطبه يسكن الصداع . وطبيخ مائه ودهنه ممطس بل شمه يممطس أيضاً ، واختلف في تمطيسه فقال قوم لحبسه البخار ، وقال آخرون لتضاد قوته الجالبة والمانعة في الأدمغة الرقيقة الفضول ونفسه (٢٢) حار لمن هو حار الدماغ . ويزره يشد اللثة وكذلك سلاقته وينفع أيضاً أوجاع الأذن ويسكن وجع العين من الحرارة وكذلك طبيخ يابسه صالح لغلظ الجفون إذا اكتحل به وكذلك دهنه وعصارته ، وماء أخصانه جيد لنفث الدم وكذلك أقماحه ، وهو جيد للكبد والمعدة يقوي مرياء بالعسل المعدة ويمين على الهضم ، والورد وعصارته نافعان من بلة المعدة ، ودهن الورد يطفى التهاب المعدة وكذلك طلاء المعدة بالورد نفسه ، وشرابه نافع لمن في معدته استرخاء ويسكن وجع المقدمة طلياً عليها بريشة ووجع الرحم من الحرارة وكذلك طبيخ يابسه وهو نافع لأوجاع المستقيم ويحتقن بطبيخه لقروح الأمعاء ويشرب شرابه لذلك ويسهل مقدار العشرة دراهم من طريه عشرة مجالس في غالب الأمر . ضره : يقطع الباه مأكولاً ومشموماً ومفروشاً ويتدارك ذلك بالنقل بحب الزكّم .

والورد يعمل منه أنواع من الأدوية وقد أحببت أن أذكر كل واحد منها بجميع أنواعه في باب خاص به ليكون أقرب للضبط وأحصر للجنس فأقول :

الباب الرابع في الجلنجبين

اعلم أن الورد يعمل منه الجلنجبين على صور مختلفة وذلك بحسب الاحتياج في الاستعمال إليه لأنه إن أريد منه قوة التلين جعل الأكثر منه الورد ، وإن أريد منه قلة التلين جعل الجزء الأكثر منه الهوى (٢٣) وإن أريد منه التعديل جعل هيولاء السكر وقد يضاف إليه بعض عقاقيرها وقد لا يضاف لها أنا ذاكر كل نوع من أنواعه على حدة فنقول :

هذه صفة جلنجبين أول : يلين الطبيعة ويجلو ما في المعدة من البلغم ويذهب المعفونات من المعدة والأحشاء وهو دواء جليل . يؤخذ الورد وينزع من قموحه ويفرل من غربال

لأجل زوال بؤره ثم يدهك كل رطل من الورد برطل من السكر مسحوقاً ناعماً ثم يغلى العسل وتنزع رغوته ويضاف على كل رطل ورد ورطل سكر رطلين (٢٤) من العسل المنزوع الرغوة الذي أخذ قوامه ويساط حتى يثخن ويضاف الى كل رطل نصف درهم زعفران ودرهم خولنجان ويرفع ويستعمل .

جلنجبين آخر عسلي ملين : يؤخذ ورد وجوري لم يصبه الماء منزوع الأقماع والبزور عشرة أرطال ينشف يوم وليلة ثم يلقى عليه من العسل المنزوع الرغوة خمسة عشر رطلاً ويترك فيه ويتعاهد تحريكه وهو يقوي المعدة ويسخنها وينشف رطوباتها ويفش الرياح ويمطيب النكهة ويلين الطبع وينفع الحمى .

جلنجبين آخر عسلي : يؤخذ ورد أحمر نصيب (٢٥) تنزع أقماعه وينقى من عرقه الأبيض الصلب ويبسط على ثوب نظيف حتى تجف رطوبته ويلقى في اجانة ويدلك حتى يتمرس ويلقى عليه عسل منزوع الرغوة قدر ما ينمجن به عجناً ليناً ويصير في ظرف زجاج أو غضار ويوضع في الشمس أربعين يوماً ويحرك بالغداة والعشي وان احتاج الى عسل زيد فيه ويرفع ويستعمل بعد ستة أشهر .

جلنجبين آخر سكري ملين : يؤخذ الورد الجوري ويعمل به كما مر في الأول ويضاف الى كل رطل نقي رطل سكر ويفرك فيه ويوضع في الشمس كما مر ويستعمل .

جلنجبين آخر سكري غير ملين : يؤخذ الورد ويفعل به كما مر ويلقى لكل رطل منه ثلاثة أرطال سكر طبرزد ويفرك به ويرفع في الشمس كما مر ومن الناس من يفتق فيه عنبر خام (٢٦) لكل رطل دائق وهذا هو الذي يتعاطاه الأكابر في أحيان التمتع والله سبحانه أعلم .

الباب الخامس في شراب الورد وصفاته

وأولها الجلاب بماء الورد : يؤخذ سكر طبرزد مسحوق ويكال ويلقى عليه على كل كيلجة (٢٧) من السكر ثلاثة أكيال من ماء الورد الصافي الجيد الجوهر ويمطبخ بنار لينة حتى يبقى منه الثلث وتنزع رغوته ويلقى فيه من الزعفران الغير مسحوق في صرة وتمصر ساعة بعد ساعة الى الفراغ منه ، ومن الناس من يمرس فيه الزعفران بعد تنزيله والأول أولى ثم يرفع في اناء زجاج .

شراب ورد طري يقوي القلب ويسكن الحرارة : يؤخذ لكل رطل من الجلاب المقدم ذكره من خميرة الورد ثلاث أواق أو أربع ومن ماء الورد المستقطر وهو أصفى عشر أواق وقيل للرطل رطل مثله ويرفع في قوام الأشربة ويستعمل .

شراب ورد مقوي للمعدة قاطع للاسهال ويسكن للمعش : يؤخذ من الورد العراقي الأحمر ، ينقى من طينه وماء يخالطه ويرض بأقماعه وينقع في الماء يوماً وليلة ثم يغلى

بنار هادئة حتى تخرج قوته ويصفى بعد نزوله عن النار ومرسه ويعمل لكل رطل من السكر النقي أوقيتين من الزر ورد (٢٨) وإن أريد اضعاف قبضه فلتنزع أقماعه ويهيا كما يهيا شراب الورد الطري .

شراب ورد ملين لطيف : يؤخذ من الورد الأحمر المنزوع الأقماع والبزر ويغلى في عشرة أرطال ماء غليانا جيدا ثم يصفى ويؤخذ لكل رطل منه رطلان من السكر ويطبخ شرابا .

شراب ورد ملين خميري : يؤخذ ورد طري منزوع الأقماع يجعل في زبرنه (٢٩) صيني والا مدهونة من الدهن المعمول من الرصاص ويلقى عليه ما يغمره من الماء الحار الشديد الحرارة ويخلط مغلى (٣٠) حتى يبرد ويرفع ذلك السورد من غير مرس ولا يحصر ثم يغلى الماء ثانيا ويغلى على ورد ثان ويغلى حتى يبرد ويصفى بغير عصر ويعمل به ذلك مرة ثالثة ويرفع في القناني المختومة بدهن اللوز (٣١) ويشمس أربعين يوما ويعمل ذلك الماء شراب ورد فيضاف لكل عشرة أرطال من السكر من رطلين ونصف الى ثلاثة أرطال .

شراب ورد مكرر يسهل الطبيعة ويبرد الحمى ويقوي الكبد والمعدة وسائر الأعضاء الباطنة ، يكرر الورد الطري كما تقدم ذكره الى عشر مرات وكلما كررته كان أقوى لفعله ثم يؤخذ من ذلك الماء لكل رطل سكر رطل ماء .

الباب السادس في دهن الورد

يؤخذ من السمس المطبوخ بالماء والملح المقشر المنشف ثلاثة عشر مكوكا (٣٢) فيمد مبسوطا على موضع لا يدرك فيه غبار ثم يلقى عليه من الورد النقي عشرة أرطال ويخلط به جيدا ثم يوضع في كيس كتان صفيق مفسول يابس مبخر بالعود ويشد رأسه ويترك عليه ازار ثم يلف عليه كساء ويوضع في موضع شمالي الهواء كذلك يوما وليكتين أو يومين وليلة ثم يخرج ويهوى يوما ويذاح عنه الورد وينشف ويماد اليه ورد ثاني بذلك المقدار ويترك زمانا أقل من الأول ، يفعل به ذلك خمس مرات وكل ثانية يترك فيه أقل من زمن الأول الى أن يترك في الآخر يوما وليلة ولا يوضع عليه الورد الثاني الا بعد تجفيف السمس من رطوبة الورد الأول ثم يطحن السمس ويستخرج بهاء ليس بشديد الحرارة وهذا المقدار من السمس يخرج ثلاثين منا (٣٣) من الدهن وهو المسمى قارورة وربما زيد في الورد ونقص بحسب احتماله فان فعل ذلك من اللوز فينبغي أن يكون لكل عشرة أمان من اللوز خمسة أرطال من الورد .

الباب السابع في اقراص الورد

صفة اقراص الورد النافعة من الحميات العتيقة والبلغمية ووجع المعدة وتجلو الرطوبات : ورد أحمر منزوع الأقماع ، مشرون درهما ، سنبل الطيب ورب السوس من كل واحد عشرة دراهم ، تجمع مسحوقة ومنخولة وتمجن برب العنب وتقرص كل قرص درهمان وتجفف في الظل .

أقراص الورد النافعة لحمى الغب والبلغمية : ورد أحمر يابس منزوع الأقماع وسنبل ومصطكى وزعفران وأنيسون ولك وعيدان اللسان : من كل واحد عشرة دراهم ، عصارة الغافت وافستين : من كل واحد درهمان ، أهليلج أصفر وفقاح الاذخر من كل واحد درهم ، تجمع مرقوقة منخولة وتقرص بماء الكرفس كل قرص نصف مثقال وتجفف في الظل .

أقراص الورد النافع (٣٤) من وجع الكبد : سنبل ولك مفصول وأصل السوس من كل واحد أربعة دراهم افستين وكبر وزعفران وعصارة الغافت وراوند صيني من كل واحد ثلاثة دراهم ، ورد أحمر سبعة دراهم يدق وينخل ويمجن بالماء ويتخذ أقراصاً .

أقراص الورد بالطباشير : ينفع من الحميات المختلطة من البلغم والصفراء المتيقة يؤخذ ورد منزوع الأقماع وزن خمسة دراهم وسنبل الطيب وزن درهمين طباشير وزن درهم ، عصارة الغافت وزن ثمانية دراهم تجمع هذه الأدوية مسحوقة منخولة ويقرص ويجفف ويستعمل عند الحاجة .

أقراص الورد المسمى ديبود الورد (٣٥) : ينفع من سدد الكبد والطحال والحميات السوداوية والبلغمية : يؤخذ من الورد عشرة دراهم ومن عصارة السوس خمسة دراهم ومن السنبل والسلخة وفقاح الاذخر والمر والزعفران والمصطكى من كل واحد درهمين يدق وينخل وينقع المر والزعفران بالخل ويمجن به ويجعل أقراصاً وان شئت عجنته بمسل .

الباب الثامن في الاطلية والضمادات والنطولات الوردية

طلاء للسعفة العتيقة : زراوند عروق (٣٦) وعفص وزاج وملح وتراب الزبيب وكبريت يطلى بخل خمر ودهن ورد .

طلاء للجرب اليابس : بورق أرمني وملح وعروق وكندس وقسط حلو من كل واحد جزء مية سائلة خمسة أجزاء يطلى بدهن ورد في الحمام .

طلاء للجرب الرطب : ورد الدفلى وكندس وقسط حلو من كل واحد درهمان يطلى بخل خمر ودهن ورد .

ضماد لتاكل الماق : هندباء ودهن ورد .

ضماد للورم في العقدة : بنفسج ونيلوفر وعدس مقشر وتين يسحق ويطبخ ويخلط بصغار البيض ودهن الورد .

نطول الورد المسكن للصداع الحار : ورد بنفسج ونيلوفر وقشر الخشخاش وورد ماميثا (٣٧) يطبخ بالماء ويمزج بماء حمى العالم وماء الورد وينطل به الرأس .

نطول آخر يجبر اثر الوهن (٣٨) : يطبخ الالاس والورد بالماء وينطل به العضو .

نطول آخر ينفع من وجع المفاصل الحار : ورق ماميثا وورد أبيض وبوش دربندي وأصل اللفاح وبزر الخس أجزاء سواء يطبخ بالماء وينطل به .

الباب التاسع في الغسولات الوردية

فمن ذلك غسول يقطع نتن العرق وصفته يؤخذ من الورد الذي لم يصبه نداوة ويترك حتى يضمّر ويؤخذ منه أربعون مثقالاً ومن سنبل الطيب خمس مثاقيل ومن المرست مثاقيل يجمع أقراصاً صفاراً وبمض الناس يزيد فيه من القسط والسوسن درهمين درهمين وربما جعلت هذه الأدوية مجموعة في مخاقق (٤٠) النساء مدافعة به لزرع العرق .

غسول آخر : ورد وشيخ مكّي ودقيق الترمس وعابور (٤١) وهو الصندل المسحوق أجزاء سواء يجمع ويجعل غسولاً ويستعمل .

غسول آخر وردي يقتل القمل والقمل في الرأس والأجفان : ورد ودهن البلسان وميوذج وزهر الاستوخودس وورق النوفل (٤٢) الهندي أيضاً بالسوية يجمع ويتخذ غسولاً .

غسول آخر أيضاً ينفع من النزلات الحارة : ورد وخلاف وزهر بنفسج ونيلوفر وورق الأس يجمع غسولاً ويستعمل .

وهذا كله يفعله الورد بالطبع فلنذكر الآن ما يفعله بالخاصية فنقول :

الباب العاشر فيما يفعله الورد بالخاصية

فمن ذلك أن شرب شراب الورد واستعمال معجونه السكري في أول يوم نزول الشمس إلى برج الحمل مع الماء الفاتر يمنع الحُميات الخَلطية النَّاتِبة في السنة بأسرها وهذا أمر قد أجمع عليه جمهور علماء الطب . ومن خواصه أنه يحفظ الرئة خصوصاً المرهبة منه ومن خواصه أنه إذا طالت مدة بقائه مع حجر الماس قطع سميته ، ومن خواصه أن الأسد لا يقطن في مكان يكون فيه الورد نابتاً . ومن خواصه أنه يقتل الحية المعروفة بالكللة التي تقتل بصغيرها . ومن خواصه أنه لا يسهل إذا استعمل مع ماء سخن أو فاتر ، وذلك بخلاف جميع المسهلات ، وإذا استعمل مع الماء البارد ليّن وكلما كان الماء بارداً كان فعله أقوى . ومن خواصه أنه إذا وضع حول جريح النمر أمن من بول الفأر عليه (٤٣) ومن خواصه أن رؤياه مفرحة تفريحاً شديداً بحيث أن تزيل الهم والغم . وإذا كان على أخصانه فهو أبلغ تفريحاً . ومن خواصه أنه إذا فرش وجلس المجمع عليه وجامع من يهوى طالت مدة مجامعته وأبطأ انزاله (٤٤) . ومن خواصه أنه يزيد في العشق وكان الأولى به أن يسكنه لأن العشق مرض صفراوي والسود بارد والبارد من حيث هو يسكن الأمراض الصفراوية بكسره حدة الصفراء وهذا بخلاف ذلك في هذا المثل وما ذلك إلا بالخاصية (٤٥) ، ورأيت من علّل ذلك بمثلين : الأول أنه قال أنه يفعل ذلك لليبس الذي فيه ، والثانية أنه في حال النظر إليه يذكّر بالمحبوب لأن الناس قد اعتادوا في أيام الورد الجمميات والمصاحبات ووضع الورد في مجالسهم وحضور المحبوبين والمحوبات من المصاحبين والمصاحبات فاذا رأى

الصبب الورد ولم يجد من يحب زاد هوسه في طلب من يهواه لأنه تذكره بواسطة الورد فمن هنا يزيد العشق ويؤيد هذا أن ذلك إنما يحصل للعاشق [الا] (٤٦) برؤية الورد فقط لا بكله (٤٧) فلو كان علل في العلة الأولى لكان ذلك يكون أقوى عند كل الورد وليس كذلك .

واذ قد نبهنا على بعض خواص الورد فلنذكر الآن ما بلغنا من العجائب الموجودة بأجناس الورد فقط فنقول .

الباب العادي عشر (في ذكر أصناف عجيبة الخلقة من الورد)

فمن ذلك ما حكاه ابن منقذ لما عاد من بلاد المغرب وكان قد توجه إليه رسولا من سلاح الدين أن في مراكش ورداً لكل وردة ما بين الثلاثين ورقة إلى المئة ، ومن ذلك ما ذكره عياض عن الأخباريين أن ببلاد الهند ورداً أحمر مكتوباً عليه بالأبيض لا إله إلا الله محمد رسول الله . ورأيت في كتاب روض الأفكار لابن قدامة عن علي بن عبد الله الهاشمي أنه قال : دخلت في بلاد الهند إلى بعض قراها فرأيت شجرة ورد سوداء تنفتح عن وردة كبيرة سوداء طيبة الرائحة مكتوب عليها خط دائر وهو لا إله إلا الله محمد رسول الله أبو بكر الصديق عمر الفاروق قال : فشككت في ذلك وقلت أنه عمل معمول فعمدت إلى جنبذة (٤٨) لم تنفتح ففتحتها فكان بها كما رأيت في سائر الورد فصيح عندي ما رأيت . أقول : هذا ليس ببيد فان ثم ما هو أعجب منه . ومن ذلك ما حكاه السمنطاري (٤٩) أنه رأى في بعض بلاد خراسان مولوداً ولد وعلى أحد جانبيه مكتوب لا إله إلا الله وعلى الآخر محمد رسول الله . ومن لطائف المنقول في معنى ما خلق من الورد ما رواه المحب الطبري في فضائل العشرة أن في الجنة جوارى خلقن من الورد يقال لهن الورديات للأنبياء والصديقين والشهداء وأن لأبي بكر الصديق منهن أربع مئة واحدة . وأما ما هو شائع بين العوام من أن الورد خلق من عرق النبي ﷺ فشيء لا أصل له مع أن عرقه ﷺ أطيب رائحة من الورد بل من المسك الأذفر ، ويشهد لذلك ما ورد في الصحيح أنه ﷺ نام في دار أنس بن مالك فمرق فجاءت أمه بزجاجة فجعلت تجمع فيها عرقه الشريف فسألها عن ذلك فقالت : يارسول الله نجعله في طيبنا وهو أطيب الطيب .

وروي أيضاً عن أنس بن مالك أنه قال : ما شممت عنبراً قط ولا مسكاً ولا شيئاً أطيب من ريح رسول الله ﷺ انتهى .

ولنرجع الآن إلى ما كنا فيه فنقول : حكى صاحب مراتع الفزلان في منافع النساء والغلمان أن في بلاد ما وراء النهر بأرض فارس ورداً يشبه النيلوفر تأتي إليه عصافير تلك الديار وتبيت به وأن الوردة تستمر متفتحة إلى أن يأتي إليها طائرهما المعتاد أن ينাম بها فإذا جاء ودخل في جوفها انطبقت ، فإذا جاء إليها طائر غير الطائر المهود لم تنطبق عليه . قال : وهذا الورد يستمر على أغصانه من العام إلى العام ولا تسقط الوردة إلا وأسفلها الثانية قد طلعت .

ورأيت في كتاب بهجة الخواطر ونزعة النواظر حكاية غريبة ما هذا لفظه قال :
 ذكر لي ابن الميلاني أنه جلس مع بعض أصحاب له في بستان ببعض السواحل وإلى جانبهم
 شجرة ورد أحمر كبيرة في الغاية وعليها ورد كثير . قال : فأكلنا وشربنا وكان فينا منشد
 أدخل (٥٠) ، فأنشدنا أبياتا فما تم انشاده الا وقد مالت شجرة الورد الى نحونا حتى صار
 بعضها على البساط الذي نحن عليه وبعضها على رؤوس بعضنا ، أقول : وهذا يؤيده قول
 من قال ان الأشجار لها ادراك حسي ، فان بعض العلماء جنح الى أن الأشجار لها ادراك
 حسي واستدل على ذلك بثلاثة أمور منها أن الشجرة اذا غرست في دار ذي ظل (٥١)
 مستوفة وكان في السقف روزنة تميل الشجرة الى جهة الروزنة وتخرج منها . ومنها أن
 الشجرة اذا غرست بين أرضين احدهما سبعة (٥٢) والثانية مائية فان أصول الشجرة
 كلها تنحني نحو المائية . ومنها أن الشجرة اذا لم تثمر يأتي الفلاح اليها ويضربها بألة
 قطع الأشجار فيأتي البه آخر ويقول له : ما الذي تريد أن تفعله بهذه الشجرة؟ يقول:
 أريد أن أقطعها لأنها لم تثمر . فيقول له الرجل على هيئة الشفيخ : لاتقطعها السنة وانتظرها
 فان لم تثمر أيضا اقطعها فيخلى سبيلها فتثمر في ذلك العام ثمرا كثيرا . وكل ذلك
 رأيته في كتاب الفلاحة . وهذا آخر ما يليق بهذا الباب والله أعلم .

الغائمة (في مزية الورد على الزهور (٥٣) وما ورد في ذلك من المنظوم والمنثور)

فمن ذلك ما قيل : ان الورد سلطان كل زهر وقد حكى عن صاحب خراسان أنه كان
 اذا جاء الورد الى مجلسه أمر أن يفرش تحته قصيات (٥٤) مذهبة ثم يوضع عليها . وكان
 المتوكل يقول : أنا ملك السلاطين والورد سلطان الرياحين فكل منا أولى بصاحبه ، وكان
 قد منع جميع الناس من الورد وقال انه لا يصلح للعامة فكان لا يرى الورد الا في
 مجلسه ، وكان لا يلبس في أيام الورد الا الثياب الموردة .

وحكى صاحب مجامع المسرة وقامع المضرة أن البسمري (٥٥) وزير اليمن كان يأمر
 الخدام أن لا يدخلوا عليه أحدا في زمن الورد . وأنه عمر دارا وأراد تزيينها بالنقوش فلما
 أراد النقاشون نقشها قال لهم : صوروا الورد في جدرانها فان به كمال بهجة المنظر .

وحكى أيضا في الكتاب المذكور عن الوزير المذكور أن بعض ندائه قال له : أي
 حاجة أحب اليك : ضم غلام هنج أو شم ورد بهج ؟ فقال له : أحب الجمع بينهما فان كلا
 منهما لا يفي بدون الآخر .

ومما يدل على مزية الورد على سائر الزمر مدح الأدباء والفصحاء له وتشبيههم
 خدود الملاح بالورد وقد أجاد ابن الوردي حيث قال يمدح الورد :

وروضة الورد لها بهجة نشر به طي الهنا يبدى (٥٦)
 وسائر الزهر له رونق وانما البهجة للورد

وهذا فيه تورية لطيفة فان الشيخ رحمه الله له كتاب البهجة وهو مشهور ، وله أيضا
سامحه الله في مليحة تطلب وصف الغد وتهدد بالصد .

ان كنت ترجو وصالي وكنت تغشى نفوري
صف ورد خدي والا اجور ناديت جورى

وقد صحت معه في ذلك التورية الثنائية اذ أتى باسم نوع الورد في معرض فعل الأمر
فلله دره ما أبلغ شعره .

ومن أحسن ما قيل في مدح الورد ما قاله شاب حيث قال :

زمان الورد اعلام الزمان ورؤيا الورد راحة كل هاني
وما اجتمعت هموم قاتلات مع الازهار يوما في مكان

وقيل في وداع الورد :

تمتع من الورد القليل بقاؤه فانك ما يحزنك (٥٧) الا فناؤه
وودعه بالتقبيل واللم والبكا وداع حبيب بعد حول لقائه

وقال محمود بن المطار :

دوح ورد يميز فيه غصون فتحاكي مهنفات القدود
زهرها فوق ما تفتح منها كشفاء ضمت للثم حدود

وقال ابن سناء الملك في مليح أهدى له وردة غير متفتحة :

سبقت اليك من الحداثق وردة فأتتك قبل أوانها تفضيلا
طمعت بلثمك اذ رأتك فجمعت فمها اليك كطالبا تقبيلا

وقال غيره :

الست ترى حسن الزمان وما بدا وحسن انتشار الطل في ورق الورد
كان حباب الماء في جنباته نثار دمع جال في صفحة الغد

وقيل في المعنى :

نجوم في زداء الأغصان تظهر كان نسيمها مسك وعنبر
يشابه لونه توريد خد ترقرق فوقه دمع تعدر

وأبدع الوليد بن الجيمان (٥٨) الشاطبي في المعنى وأجاد :

فوق ورد الغد دمع من عيون الصبح ينثر
برداء الشمس أضعى بعد ما سال يجف

وقال آخر :

اما ترى الورد قد باح الربيع به
فكان في خلت خضرو قد خلت
من بعد مامر حول وهو اضمار
بلا حياء ففكت عنه اضرار

وقال :

ان للروح في دمشق لماوى
وبروضاتها بساتين ورد
ذا قرار وذا نعيم وربوه
لي باضرارها بساتين عروة (٥٩)

وقال آخر :

كانما الورد في كف من
حمرة خديه وفي وسطها
اصبعت دون الناس اهواء
صفرة لوني حين القاه

وقيل في مليح اهدى وردا بعد فراغه :

اهدى الي الحبيب وردا
فقلت للحاضرين هذا
والورد قد حان منتهاه
لا شك من خده جناه

وقال أبو طاهر وأجاد :

ناولني وردة مضاعفة
كانها وجنة الحبيب وقد
حمراء من حسن صبغة الباري
نقطها عاشق بدينار

وقال أبو الملام مساعد البغدادي :

اتتك ابا عامر وردة
كعذراء ابصرها مبصر
تعاكي لك المسك انفاسها
فقطت باكامها راسها

وقال القاضي زين الدين بن المجني في مليح نشر من اكمامه وردا :

وافي وفي كميته وردة احمر
فرشفت صرف الراح من خرطوميه
حيا به واللوق تحت لثامه
وجنيت غصن الورد من اكمامه

وقال الشيخ تقي الدين ابن حجة العموي :

ماس وقد غطى باكامه
فقلت ما الطف غصن النقا
خديه خوفا من عيون الانام
واحسن الورد الجنى في الكمام

وقال في ملبح نشر ورداً على وجنتيه :

رميت حدود من اهوى بورد حكي لونا وريعا وجنتيه
فقال اتيت في زمني عجيبياً وشبه الشيء منجذب اليه

والفاظ الأدباء وأشعار النجباء في هذا المعنى في غاية الكثرة بحيث لا يمكن حصرها وقد اقتصرنا هنا على أحسنها لتتريض النفس في مقاطيع الأدب بعد كلالها من مطالعة الرسالة فإن النفس تشمئز من المعنى المفرد وتلتذ إذا انتقلت لغيره سواء كان أرق منه أو لم يكن .

وهذا آخر ما يليق ويستظرف ذكره في هذا الباب . ولنختتم الآن الكتاب بمؤونة المليك الوهاب ونسال من ذوي المكارم الجمة والاحسان المغو عن سقطات الأقلام وغلطات اللسان اذ صدر كل ذلك عن فكر قليل وعلم قليل مع أحزان كثيرة ، وهموم غزيرة ، وأشغال متعددة ، وهموم متجددة ، وأعيام في المعالجات ، وعياف في طلب النفقات وإيفاء الديون واضمار الغبون ، وتوقي شرور الأعداء والحساد ، والتعب في مصالح الأهل والأولاد ، والتصدي لهموم الطبابة ، والتردي برداء انشاء الخطابة ، وتعب البدن ، واحتمال المحن ، فهذا كله مما يجعل الفكر الصحيح عتيلاً ، ومنازل بدر الفهم للركاكة مقبلاً ، فليقابل ما وقع من الغلط والتقصير ، بمن الغفو والسماح . والتنقيح والاصلاح ، يسر الله لكم ذلك ، وأنقذك من المساوي والمهالك ، فانه سبحانه مجيب السائلين ، ومنيل القاصدين ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .
من آخر المبرورية الودية في الأبحاث الوردية تأليف محمود بن يونس الخطيب الطيب
الدمشقي رحمه الله ونفعنا به آمين

□ تعليقات :

مقصدي في هذه التعليقات تعريف الورد التي ذكرها المؤلف في كتابه سواء ما كان منها ورداً حقيقياً وما كان منها ورداً بحسب تسمية المؤلف اذ يقول :

الورد كل ما كان من الزهر له انفتاح كبير متسع ، سمي بذلك لتورده والتورود هو ما ذكرنا ، فكان هذا الاسم علماً على كل زهر متسع الدائرة المنفتحة .

سمي باسم الورد ستة عشر نوعاً من الزهر هي :

١ - ورد البهار - هو عين البقر وبالفارسية لهذا المعنى : كاوجشم وبال يونانية :

بفتالمن واسمه العلمي : Buphtalmum speciosa

أو Telekia speciosa

وسماه الانكليز : Large yellow ox-eye

والفرنسيون Telekie

٢ - ورد العجوز : هو الجنار وهو زهرالمرمان البري الذي ينور ولا يمقد ويسميه العرب (المظ) ويسميه علماء النبات على اختلاف ضروبه :

Punica granatum L.

٣ - ورد المساء : هو الدفلى وبلسان العلم : *Nerium oleander L.* ويسمى في مصر الآن (ورد الحمار) وهو غير ورد الحمير الآتسي ذكره .

٤ - ورد نسرين : يقول المؤلف : هو أصناف وكله شبيه القوة بالياسمين .

ويقول داود الانطاكي : ورد أبيض ينبت في الفلاحة والجبال ، وهو عطري قوي الرائحة وكلما بعد عن الماء كان أقوى رائحة . وحكمه غرساً وادراكاً كالنرجس (٦٠) .
ويقابل النسرين عند بعضهم : *Rosa moschata HERRM*

كما جاء في معجم أسماء النبات .

٥ - ورد الجبل : هو السورنجان *Colchicum autumnale L.*

٦ - ورد منتن : سماه الرازي أيضاً : انقون ، وسماه أطباء العرب : المريخة .

ملاحظة : احذر التباس (انقون) بـ (انفوانقون) . و (المريخة) بـ (المرتخة)
كما وقع في معجم أسماء النبات ويسمى الورد المنتن : *Rosa fatida BOST* .

٧ - ورد العمير - يقول المؤلف انه ذكر الكهيانا .

ويقول القوصوني في قاموس الأطباء :

(صلب) عود الصليب هو الفاوانيا على ما هو المشهور وهو نبات : منه ذكر وساقه دون الذراع وورقه كورق الجوز ، ومنه أنثى وساقه دون الذكر وورقه كورق الكرفس البري . ولكل منهما نور كالورد يسمى بورد الحمار بالأندلس . (صرع) الصرع علة دماغية تمنع الاحساس والانتصاب منعاتاً والحركة منعاً غير تام ويسمى بالصبياني لعرضه للصبيان كثيراً ويسمى أيضاً بالكاهني لما لأن الكهنة كانوا يمالجونه بالكهيانا وهو الذكر من عود الصليب أو لأن بعض المصروعين يخبر فيه بالمغيبات كالكهّان .

ويفيض القوصوني في بحث الصرع وعلاجه بعود الصليب أو الفاوانيا واختلاف الأطباء العرب فيهما ، فحسبي ما نقلت عنه . أما قول المؤلف : ان ورد الحمير هو ذكر الكهيانا فتخصيص اعتباطي لأن كلا النوعين من الفاوانيا له زهر أحمر جميل وما أزلقه هو ميل أطباء العرب الى معالجة الصرع بالنوع المذكر بينما مال الأوربيون الذين عالجوا الصرع بهذا العلاج العربي الى نوع الأنثى فسموا هذا النوع بالفاوانيا الطبية واسم النوعين المذكورين ، بلغة العلم :

فاوانيا أنثى (أو طبية) *Paeonia officinalis*

Paeonia mascula

فاوانيا ذكر

Rosa canina L.

واسم هذا الورد بلغة العلم

Rosier des haies, Rosur sauvage, Eglantier وبالفرنسية

Dog rose

وبالانكليزية

١٢ - ورد صيني : يقول المؤلف : يقال له الورد الأرزق ويسمى مقتول الشمس وهو القرطم الهندي . قال ابن ماسويه انه النسرين وليس كذلك بل هو غلط فاحش . أقول : القرطم الهندي هو النبات الذي وصفه ابن البيطار في (حب النيل) وقال نقلا عن اسحاق بن عمران : نباته يشبه اللبلاب يتعلق بالشجر قامتين أو ثلاثة وهو ذو قضبان وورق خضر ، نواره اسمانجوني في شبه الاقماع ، واذا سقط النور خرج مزود فيه ثلاث حبات اصفر من حب الرأس مثلث ، وهذا الحب هو المستعمل . أي أنه

Ipomola hederacea JAQ

ويسمى بالمربية حب النيل ، احسن ساعة ، حب المعجب ، دعة العشاق .

Nile Ipomola, Blue morning glory وبالانكليزية

Ipomée Nil, Etoile du matin

وبالفرنسية

والمعروف في عصرنا أن الورد الصيني هو *Hibiscus rosa sinensis* الذي يوسم في المربية بـ (أنجرة هندي) فلعل المؤلف قدسها فكتب (قرطم) بدلا من (أنجرة) فاختلف الورد المقصود .

١٣ - ورد اصفر : أقول هو الأذريون الذي نجد وصفه عند ابن البيطار : (أزريون) ابن جناح : نواره ذهبي ، في وسطه رأس صغير أسود وهو باللاتينية

Calendula officinalis

وبالمربية : أذريون ، قوقحان (سوربة) زبيدة (مصر) كحلة (عند الأعراب) (١٦) حنة (في أرض العرب) (١٧) .

Sou ci des jardins

وبالفرنسية

Marigold

وبالانكليزية

١٤ - ورد قعابي : هو الذي يسميه ابن ماسويه (١٨) : ورد الفجّار . وهو ورد احمر (١٩) الداخل اصفر الخارج ، مزاجه يابس . أقول انه نوع من الاقحوان ونوع من زهر الربيع .

١٥ - ورد أسود : لا يحلّيه المؤلف ويقول : يوجد على ما بلغنا بالعراق .

١٦ - ورد الجل : حين ينتهي المؤلف الى الورد بمعناه الضيق أي الى جنس *Rosa* عند علماء النبات ، فانه يسميه ورد الجل من كلمة فارسية جل بمعنى ورد ويبين ذلك بقوله (وهو المقصود بالذات في مؤلفنا هذا . وهو المراد بقولنا في آخر التقسيم ورد الجل) .

وهكذا ينتهي الباب الثاني من الكتاب .

الباب الثالث : في ذكر ورد الجلّ واصنافه : يذكر في هذا الباب أصناف الورد وطبع كل صنف وما يختلف به من تركيب ويذكر الجلنجبين أي مربى الورد واختلاف تأثيره باختلاف الورد الذي منه صنع ويفند قول الجاهل في صناعة التحضير الذي يطبخ الأشربة ويجتهد في خروجها بيضاء في اللون حلوة في الطعم ولا يبالي بما أخل فيه من أصول الصناعة (٧٠) فكأنه حلواني كل همه تقديم غذاء يرضي حاسة الذوق وحاسة البصر لا دواء يفعل فعله في تعديل المزاج ويرى المؤلف أن الورد عقار يعمل منه أنواع من الأدوية والاستهانة به على هذه الشاكلة ضلال ما بعده من ضلال فينبغي معرفة ماهية كل نوع ثم طبعه (درجة حرارته أو برودته ودرجة رطوبته أو يبوسته) ثم نفعه (استعمالاته السريرية) ثم ضرره (آثاره الجانبية) .

وينتهي الباب الثالث بقوله : والورد يعمل منه أنواع من الأدوية وقد أحبت أن أذكر كل واحد منها بجميع أنواعه في باب خاص به ليكون أقرب للضبط وأحصر للجنس فأقول:

الباب الرابع : في الجلنجبين (٧١) .

الباب الخامس : في شراب الورد وصفاته .

الباب السادس : في دهن الورد .

الباب السابع : في أقراص الورد يذكر أنواعاً من أقراص الورد ، آخرها : أقراص الورد المسمى دبب الورد . ذكر داود الانطاكي أن الطبيب الذي ركب هذا المعجون كان يبيمه بشقله ذهباً وضمن به حتى سلب اغتيالاً على يد خادمه . ذكر داود أخلاطه فبلغت عشرين مادة الا انها لاتزيد عند ابن سينا علي ثمانية ونجد في كتاب المبورية تركيبها مطابقاً لتركيبها في القانون .

أما تسمية دبب الورد فيزعم داود انها بربرية معناها (المأخوذ فيه الورد بوزنه) الا أن ابن سينا أوردتها (أقراص الورد وتسمى ديبب وردا) ولا يخفى أن الكلمة سريانية من دني بمعنى حب ، الدال التي هي من علامات الاضافة ، وردا بمعنى ورد . ومع ذلك فانها ترد في أكثر المخطوطات بصيغة دبب بحرف الباء بدلا من حرف النون وهذا من قبيل التحريف الشائع الذي يؤدي الى قراءة الكلمة في المخطوطة من خلال الصورة المشوهة التي ارتسمت في ذهن القارئ .

الباب الثامن : في الاطلية والضمادات والنطولات الوردية .

الباب التاسع : في الفسولات الوردية .

الباب العاشر : فيما يفعله الورد بالخاصية . ذكر المؤلف في الأبواب السبعة السابقة ما يفعله الورد بالطبع ، والطبع صادر عن جوهر النبات الذي يكون مؤلفاً من العناصر الأربعة التي قال بها جالينوس والتي سماها العرب بالنارية والهوائية والمائية والأرضية

وتختلف مقادير هذه العناصر في الدواء فيكون لكل منه صيغة خاصة به، وكان هذه النظرية نشيئة نظرية التركيب الجزيئي للدواء الذي يكون أساساً لتأثيره الدوائي، فاختلاف نسب النارية والهوائية والمائية والأرضية تجعل الدواء في أحد درجات الحرارة والبرودة أو درجات الرطوبة واليبوسة ويتلو ذلك تأثير الدواء وأفعاله المختلفة . إلا أن المشاهدات قد أظهرت للدوية أفعالا يصعب أو يتعذر تفسيرها على ضوء نظرية العناصر الأربعة فلم يجدوا مناصاً من القول بنظرية الفعل بالخاصية وهذه النظرية في حقيقتها هرب من التفسير ولكن كثرة الحوادث التي تفسر بالفعل بالخاصية كان داعياً للبحث عن نظرية جديدة . ولناخذ مثال الورد :

يقول الرازي أن النوم عليه يقطع الباه وهذه مشاهدة تنسجم مع مقتضى نظرية العناصر فالعشق مرض صفراوي حار ، والورد بارد ، والبارد من حيث هو يسكن الأمراض الصفراوية . وقد شوهدت مشاهدات بخلاف ذلك ففيل . ما ذلك إلا بالخاصية .

إلا أن المشاهدة قد وجدت من يملأها تعليلًا خارجاً عن هذه النظرية التي غلث التفكير الطبي زمنًا طويلاً : تعليلًا مبنياً على تداعي الأفكار والمنكسات الشرطية قبل أن يكشفها علم النفس التجريبي ويضع لها تسميات تجلوها أمام عامة الناس .

الباب العادي عشر : جرت عادة المتأخرين من مؤلفي الكتب العلمية احماض القراء بإيراد أخبار تثير الخيال وتريح من هنام التفكير فلا يجدون خيراً من المعجائب التي يرويها الاخباريون عن البلاد البعيدة أو اللطائف التي يوجد بها الواعظون في وصف أشكال النميم .

وقد جرى المؤلف الطبيب الخطيب على هذه السنة ، وأنهى الباب بحكاية عجيبه تدور حول ظاهرة علمية معروفة وهي ظاهرة الانتحاء ولكنه يخرج عن حدود هذه الظاهرة فيقول : أن بعض العلماء جنح إلى أن الأشجار لها أدراك حسي ، وأننا نجد بين العلماء الماصرين من يؤيد هذه النظرية .

الباب الثاني عشر : وفيه يختم محمود بن يونس الخطيب الطبيب الدمشقي كتاب (المبرورية الودية) خاطباً ود القراء متشفعاً بسلطان الرياحين أولاً ، وبألفاظ الأدباء وأشعار النجباء ثانياً ، مقتصرًا في ذلك على كل مستطرف مستطرف .

□ الحواشي :

- ١ - أي في السابع والعشرين من شعبان وحذف نون عشرين موافق لقواعد النحو وإن كان غير مألوف في عصرنا .
- ٢ - خلاصة الأثر : ج ٤ : ٣٢٤ .
- ٣ - خلاصة الأثر : ج ١ : ٩٦ .
- ٤ - ماهيل مره أو ماهيل هرج فارسية ومعناها سم السمك . وذلك أنه كان يستعمل في تهدير السمك لاستخدامه بسهولة .
- ٥ - المشهور أن عذبة القبط من الثمار يقول ابن البيطار : (عذبة) هو ثمرة اللؤلؤ عند أهل مصر .
- ٦ - نظر القانون : الكتاب الرابع ص ٢٢٤ .

- ٧ - القانون : الكتاب الثاني ص ٢٧٤ نسرين (الطبع) حار يابس في الثانية .
- ٨ - ثم يسبق ذكر شيء من ذلك والظاهر انه ورد في الباب الاول من هذا الكتاب الا انه سقط .
- ٩ - كذا في الاصل ولعل الصواب اسهاله لأن في السورنجان قوة مسهلة .
- ١٠ - الاستدراك من القانون : الكتاب الثاني (هاوانيا) .
- ١١ - كذا في الاصل .
- ١٢ - كذا باثبات الياء .
- ١٣ - كذا في الاصل .
- ١٤ - كذا في الاصل ولعلها تصحيف الالفحوان .
- ١٥ - لعله ما سماه ابن ماسويه ورد الفجار وهو نوع من الالفحوان (انظر ابن البيطار : ورد الحمار) وورد الحمار هذا يختلف عن ورد الحمار الذي سبق ذكره .
- ١٦ - كذا في الاصل .
- ١٧ - يظهر انه ذكره في الباب الاول من هذا الكتاب وان الكتاب مغروم من اوله .
- ١٨ - كذا في الاصل ولعل الصواب (بالجوهري) لأن الجاهل يظن أن الجلنجبين يرجع تأثيره الى وجود جوهر الورد وحده دون الأمور الأخرى التي يقتضيها حسن التحضير .
- ١٩ - الجلنجبين المعمول من الورد الأبيض قابض بطبيعته ولا يمكن عزو عدم الاسهال به الى قلة فاعليته .
- ٢٠ - كذا وصوابه السلام وهو شوك النخل او ما يشبهه من أشياء وأخوة .
- ٢١ - ديسقوريدس في الأولى : وينبغي أن يؤخذ الظرف ونقرض اطرافه الأبيض بمقراض .
- ٢٢ - يوحنا بن ماسويه : يهيج العطاس لمن كان حار الدماغ والمعدة (ابن البيطار : ورد) ولعل نفسه معرفة من نشقه .
- ٢٣ - كذا في الاصل فهو يستعملها في موضع السواغ .
- ٢٤ - كذا في الاصل (رطلين) والكلمة نائب فاعل لفعل يضاف .
- ٢٥ - نسبة الى نصيبين : مدينة عامرة من بلاد الجزيرة تقع اليوم في الجنوب من تركيا بالقرب من الحدود السورية .
- ٢٦ - كذا بدون اعراب .
- ٢٧ - الكيلجة : مكياي يسع ما وزله هنا وتبيع الثمان هنا .
- ٢٨ - كذا تركيب الجملة في الاصل والورد تركب مزجي استعمل بدلا من التركيب الاصلي .
- ٢٩ - تصحيف زبدية على ما يظهر فان لم توجد زبدية صينية استعملت زبدية مطلية بطلاء رصاصي .
- ٣٠ - تعبير شائع في عامية دمشق وهو لا يجانب الفصحى .
- ٣١ - صب قليل من دهن اللوز فوق الشراب المحفوظ يؤلف طبقة تقيه من الفساد .
- ٣٢ - المكولة : مكياي يساوي ثلاث كيلجات والكيلجة هنا وسبع اثمان هنا والمنا رطلان (عن كتاب مقاصد الاطباء) .
- ٣٣ - يذكر هنا المن او المنا وكان جرى على استعمال الرطل ويستدل من قوله (وهو المسمى قابوذة) انهم كانوا يستعملون قابوذة تسع وزنا معينا من الدهن .
- ٣٤ - كذا في الاصل بصيغة المذكر كما يقول : القراض ودينفج من ٠٠٠٠ وفضده (الدواء) شارباً صلباً عن صيفته اللقوية .
- ٣٥ - هكذا شاع رسمه وكان في الاصل دنيذ الورد .
- ٣٦ - قد تسمى عروق الصباغين (عروق) فقط ويذكر ديسقوريدس أن غاليدونيون الصغير يقطع الجرب .
- ٣٧ - الماميتا هي الغليدونيون أي بقلة الخطاطيف .
- ٣٨ - الوهن دون الولي وكأنه أدى من تعدد يلحق الرباطات في المفصل وما يحيط به من اللحم (القانون ٤ : ص ١٥٦) .
- ٣٩ - القانون ٢ : ص ٢٨٠ .
- ٤٠ - مفردا مطفنة وهي القلاذة وإذا وضعت في مفاصلهن لا تكون غسولا . والزفر هنا كلمة عامية بمعنى ثفن العرق .
- ٤١ - كذا في الاصل ، وهي كلمة سريانية بمعنى مسحوق .

- ٤٢ - كذا في الأصل وهو تصحيف نوثر .
- ٤٣ - كذا في الأصل .
- ٤٤ - يقول الرازي : والنوم عليه يقطع الباء (ابن البيطار : ورد) .
- ٤٥ - يأتي هنا بمثال محسوس يوضح الفرق بين الفعل بالطبع والفعل بالخاصية .
- ٤٦ - زيادة من الناسخ .
- ٤٧ - أي بكل الأزهار التي يطلق عليها اسم الورد تجوزاً .
- ٤٨ - الجنبدة : ورد شجرة قبل أن يتفتح (البستان) .
- ٤٩ - كذا ولم أشر له على ترجمة .
- ٥٠ - يبدو أن الكلمة مصحفة ولم أهتم إلى أصلها .
- ٥١ - كذا في الأصل والصواب : دار ذات ظل مستوفة .
- ٥٢ - السبطة : الأرض المألحة .
- ٥٣ - جمع غير فصيح للزهر .
- ٥٤ - القصب : نسيج حريري موشى بطيوط الفضة أو الذهب . والقصبية منسوبة إليه .
- ٥٥ - لم أشر له على ترجمة ولعله محرف اليشمري أو الصيمري .
- ٥٦ - النشر في هذا البيت معناه الزالة الطيبة وشمير (به) عائد إلى الورد أي أن رائحة الورد الطيبة تنشر ما انطوى من الهناء .
- ٥٧ - بتسكين النون لفروسة الشعر .
- ٥٨ - تورية قائمة على أن (هرو) اسم علم و (هرو) ما يدخل فيه الزر عند شده ، وكذلك زر الثياب وزر الورد .
- ٥٩ - كذا في الأصل ولعلها تحريف الجباني .
- ٦٠ - بمقابلة نص المؤلف مع نص القانون ونص تذكرة داود نجد أن النسرين عند الثلاثة يقابل Rosa canina وبذلك يكون المؤلف كمر ذكره مرة باسم النسرين ومرة باسم ورد السياج (رقم ١١) والاختلاف بين المزروع منه والبري .
- ٦١ - لسان العرب (ثاي) .
- ٦٢ - بمعنى جنبه في الاصطلاح العربي أي شجرة Arbuste .
- ٦٣ - يقول القوصوني في معجم الأطباء : الدليك : يعرف بالشام بصرم الديك .
- ٦٤ - النظر (غار) في معجم أسماء النبات .
- ٦٥ - في الكتاب المقدس : رأى موسى العليقة تشتعل ولا تحترق . وفي تذكرة داود (ورد) إذا قيد بالصيني فشجرة موسى التي حوطف منها على ما قيل ، وعليق المقدس (حرف إلى عليق القدس) .
- ٦٦ - معجم أسماء النبات - أحمد عيسى .
- ٦٧ - الصيدنة للبروني والنظر لسان العرب (حنا) .
- ٦٨ - النظر ابن البيطار (ورد الحمار) .
- ٦٩ - بالفرنسية Pâquerettes وبالانكليزية Daizy .
- ٧٠ - جاء في كتاب التيسير لعبد الملك بن زهر : أخبرني أبي رحمه الله أن والده كان يقول : إذا صفا شراب الصيدلاني كدر ديمته .
- ٧١ - تذكرة داود (جلنجين) معرب عن الفارسية وأصله كل أنجبين يعني ورد وعسل والمعمول من السكر يسمى بالمعجية كل باشكر . ويذكر داود الجلنجين في أثناء كلامه باسم (معجون الورد) .

من مَوارد الحافظ ابن عساكر في التاريخ المجالسة

لمحمد بن مروان السعيد

سكينة الشهابي

هـ أهم مَوارد الحافظ ابن عساكر الأدبية كتاب « المجالسة » لمحمد بن مروان السعيد .
لا تسعفنا المصادر بشيء عن مؤلف المجالسة ، ولولا ما ذكره الخطيب في تاريخه (١) لفلت معرفتنا به مقتصرة على تسمية الحافظ له في اسناده إلى كتاب المجالسة ، ومع ذلك فإن ما رواه الخطيب يظل مفتقرا إلى الدليل الثابت الأكيد في نسبة الكتاب إليه ، على الرغم من أن القرائن التي وردت في تاريخ بغداد كلها تؤيد أن يكون الرجل مؤلف كتاب المجالسة قال الخطيب :

« محمد بن مروان بن عمرو بن مروان بن عنبسة بن سعيد بن العاص ، أبو عمر (٢) الأموي . حدث عن أبي حاتم سهل بن محمد السجستاني . روى عنه : محمد بن مخلد الدوري » ثم ينقل الخبر التالي من روايته : « أخبرني أحمد بن سليمان بن علي المقرئ ، حدثنا محمد بن عبدالله بن أحمد بن القاسم الدهان ، حدثنا محمد بن مخلد ، حدثني أبو عمر محمد بن مروان بن عمرو - من ولد سعيد بن العاص - حدثنا أبو حاتم السجستاني ، حدثنا الأصمعي قال : كان لأبي عمرو بن العلاء وظيفة في كل يوم : ربحان بفلس ، وكوز جديد بفلس » . ثم ينقل لنا خبر وفاته : « قرأت في كتاب ابن مخلد بخطه : سنة أربع وتسعين ومائتين فيها مات أبو عمر محمد بن مروان الأموي يوم الأحد لحدى عشرة ليلة من المحرم » .

يتضح لنا من هذه الترجمة القصيرة أن الرجل كان من أعلام القرن الثالث الهجري ، وكان من رواة الأخبار الأدبية ، وهو من أبناء سعيد بن العاص .

ومؤلف كتاب المجالسة الذي يطالعنا اسمه في تاريخ دمشق من أعلام القرن الثالث ، نعرف ذلك من موضعه في السند ، وكتابه كتاب أدب وأخبار نعرف ذلك من النقول الكثيرة التي رواها الحافظ منه . وهو سعيدي ، وقد ذكر الخطيب أنه من أبناء

سميد بن العاص ، بالاضافة الى ما بين الرجل في سند ابن عساكر وبين مترجم الخطيب من توافق شبه كامل في التسمية .

فمن المسترجح أن يكون هذا الرجل الذي ذكره الخطيب هو مؤلف كتاب المجالسة الذي احتفى به ابن عساكر هذا الاحتفاء كله ، ومن المستبعد أن يكون الأمر مجرد توافق في الاسم والنسب .

كان محمد بن مروان معاصراً لكبار علماء الحديث وأئمة الجرح والتعديل مثل البخاري ومسلم والحسن بن عرفة ، وعباس الدوري ، وكبار الأديباء ورواة الشعر والأخبار أمثال الجاحظ وأبي حاتم السجستاني ، وابن قتيبة الدينوري ، وابن أبي الدنيا ، وسيبويه أستاذ النحاة ، ولعل هذا ما جعله قليل الحظ من الشهرة ، وربما كان كتابه « المجالسة » بين الكتب الكثيرة التي سود مدادها زرقة مياه دجلة على يد التتار .

ومهما يكن من أمر فإن الكتاب ماثل أمامنا بهذه النقول التي قبسها الحافظ منه ، وكان له إليه طريق واضح هو التالي :

« أخبرنا أبو بكر محمد بن محمد بن علي بن كرتيلا ، أنا أبو بكر محمد بن علي بن محمد الغياط ، أنا أبو الحسين أحمد بن عبد الله بن الخضر السوسنجري ، أنا أبو جعفر أحمد بن أبي طالب علي بن محمد بن أحمد بن الجهم الكاتب ، نا أبي علي بن محمد ، أنا محمد بن مروان بن عمر السميدي ، أبو عمرو (٣) القرشي (٤) » .

لم يمدونا الحافظ ابن عساكر أن يصرح بأسماء الكتب التي ينقل منها ، وما كان لي أن أعرف اسم الكتاب لولا ما ورد في البداية والنهاية (٥) ، فقد روى ابن كثير خبراً من طريق هذا الكتاب صرح فيه باسم الكتاب واسم مؤلفه ، وروى الخبر من الطريق ذاته الحافظ ابن عساكر في التاريخ (٦) . أما موضوع الكتاب فتمرفنا به هذه النقول الكثيرة التي بثها الحافظ في حنايا التاريخ ، انه كتاب أدب ، ونوادير وطرائف وأشعار ، وهو فريد من نوعه لأن أخباره كلها خاصة بمعاوية ومجالسه وسياسته بالرعية .

وكانني بالحافظ الكبير لم يرو عن طريق شيخه ابن كرتيلا الا كتاب المجالسة ، حتى ان الحديث الذي رواه عنه في المشيخة كان في فضائل معاوية ومن طريق المجالسة ، قال محمد بن مروان : حدثنا أحمد بن سنان القطان قال : ثنا عبد الرحمن بن مهدي ، عن معاوية بن صالح ، عن يونس بن سيف ، عن الحارث بن زياد ، عن أبي رهم ، عن المرباض بن سارية قال : سمعت رسول الله ﷺ عليه وسلم يقول لمعاوية : « اللهم علمه الكتاب والحساب ، وقله العذاب » . وكذلك فإن هذا الكتاب لم يكن ضخماً ، ففي المجلدة الواحدة قد لا نثر على أكثر من خبيرين ، وقد يزيد عدد هذه الأخبار حتى يصل الى خمسة ، ولعل المجلدة التي ترجم فيها الحافظ لمعاوية قد جمع فيها أكثر ما يمكن جمعه فبلغ ما نقله في ترجمة معاوية أحد عشر خبراً تنوعت موضوعاتها بتنوع الأخبار التي أراد أن ينقلها إلينا ، نجد فيها ما روي عن الرسول ﷺ في بيان فضل معاوية والدعائه . وتبشيره بالجنة ، كذلك نجد فيها أقوال الصحابة وبعض التابعين في معاوية وما يمتاز به من دهاء وعلم وعفو وجود ، ولا شك أن بعضها سيكون خاصاً بسياسة معاوية في الرعية وعلاقته بأشراف قريش ، ووجهاتها بشكل

خاص ، والصحابة بشكل عام ، ويبدو لنا في هذه الأخبار كان معاوية قد أحسن التقدير والتدبير ، ووضع الأمور في مواضعها ، وأعطى كل شأن نصيباً كافياً من حكمته وتدبيره فدانت له البلاد ، وأذعنت له العباد .

وقد يتبادر الى الذهن أن ما بشه ابن عساكر من أخبار معاوية في تاريخه نقلاً من « المجالسة » قد عاد فلمه في ترجمته ، ولكن شيئاً من هذا لم يحدث وربما نثر على الموضوع الواحد ولكن من طريقين ، وبروايتين نقلهما السميدي وعنه ابن عساكر (٧) ، وهذه من المزايا الهامة التي يتصف بها تاريخ دمشق فهو على ضخامته قلما يلجأ مؤلفه الى التكرار ، وما أكثر ما يعيدنا في مكان من التاريخ الى مكان آخر قائلاً : ذكرناه في موضع كذا ففنيينا عن اعادته ، وان دل ذلك على شيء ، فانما يدل على أن التاريخ كله كان يعيش في ذاكرة الحافظ الكبير ، ويلزم تفكيره ، وهذا مالا نجده عند غيره من المؤلفين . وأقرب شاهد على ما أقول الخطيب البغدادي في تاريخه وفي غير التاريخ (٨) .

كذلك قد يظن ظان أن مؤلف كتاب « المجالسة » أراد أن يرفع من شأن معاوية ، وأن يحيطه بهالة ضخمة من الأبهة والتقدير ، ولكن من يمعن النظر في عدد من الأخبار يرى أن مؤلف الكتاب لم يكن يقصد الى شيء من ذلك ، ولكنه حكى ببساطة أخبار معاوية مع أهله ، وأقاربه ، ومع الأشراف وجوه القبائل والشعراء الوافدين عليه ، ومع النساء اللواتي استدعى بعضهن وجاءته الأخريات ساعيات من أجل مصلحة خاصة أو عامة . لقد كان الكتاب خاصاً بمعاوية جمع فيه مؤلفه أخبار معاوية الخليفة ولكنه جمع فيه كل ما لمعاوية وما عليه بصدق وأمانة فأظهرت أخباره كل ما لمعاوية من حكمة وحلم ورحمة ومقدرة على مداراة الخصوم ، ومعرفة بأساليب استمالتهم ، وما عليه من مكر ودهاء ، وتفضيل للمصلحة السياسية على كل شيء .

١ - كان معاوية جواداً ممدحاً عزيز المظام من أجل ذلك قصدته وجوه العرب وغص بلاطه بالشعراء والوجهاء ، وكان مجلسه لا يخلو من عظماء قريش وساداتها حتى أن عبد الله بن الزبير كان يطمع في عطائه ، وكذلك عبدالله بن جعفر وهما من هما من الشرف والوجاهة . وحفل كتاب المجالسة بأخبار هؤلاء الوفود فكانت صفحات أدبية مشرقة ووثائق تاريخية هامة فيها أكثر من معنى يفيد منه المؤرخ الباحث ، والدارس لأحوال هؤلاء المظمام ، وعلاقتهم بمعاوية .

وفي خبر طويل يرويهِ الحافظ من طريق المجالسة نعلم أن عبد الله بن جعفر كانت له كل عام وفادة على معاوية يعطيه ألف ألف درهم ، ويقضى له مائة حاجة . ولنسمع جانباً من الحديث الذي دار بينهما في إحدى هذه الوفادات . يقول عبدالله بن جعفر (٩) : « لا يمنعك من قضاء حاجاتنا وصلة أرحامنا حاجتنا اليك وغناك عنا ، فانه ليس كل حاجة تتم ، ولا كل غنى يدوم ، وقد عودتنا من نفسك عادة صارت لنا عليك فريضة ، ان تقف بنا عندها رضىنا ، وان زدتنا عليها حملنا زيادتها » ثم يقول له :

« واعلم أنك لا تقضى لنا حاجة الاقضيها لك مثلها . ولا تقبض عنا يدك فوالله انه لتجيء منك الفتنة من الحرمان فكانما جاءت من غيرك ، يشك فيها الشاهد ،

ويكذب بها الغائب ، ويطلب لها أهل الرأي المخرج لك منها حتى يياسوا لك من العذر ما يجوز الحرمان ، وكذلك يحفظك الغائب ، وقدرك الغالب » .

من حديث عبد الله بن جعفر هذا نلاحظ أنه استطاع أن يوفي معاوية حقه ، ويحفظ له مكانته ، ولكن الحديث بينهما لم يكن حديث الرئيس والمرؤوس ، لم يكن هناك رعية تطلب حاجة ، وخليفة تطلب منه هذه الحاجة ، ولكنه خطاب الند للند ، ومصالح متبادلة بين أبناء العم السادة ، ولم يكن معاوية يتوقع غير ذلك من عبدالله بن جعفر ، بل انه وجد في قوله ما أشلج صدره ، وأعطاه مآكان يتوقع من الثناء والتقدير ، الا ما كان من دالة عبد الله عليه بأشارته الى الحاجات المتبادلة بينهما . وكان منزلة عبدالله بن جعفر في نفسه لا يقلقها الا ذلك الود المتبادل بينهما وبين علي رضي الله عنه . نلاحظ بعض هذا في قول معاوية : « حسبك » . فما يتسع بيت مالي لمكافاتك ، والله ما في قريش رجل أحب أن يكون ابن هند منك ، ولكنني اذا ذكرت مكانك من علي ، ومكان علي منك انقبضت عنك . ثم اذكر أنني لا أقيس بك رجلاً من قريش الا عظمت عنه ولا أزنك الا رجعت به ، فعمطت عليك ، فالغالب على ذلك الأوليان بك مني : وسيلة لا أحب دالتها ، وأثرة لا أستكثر عطيتها . . . وأما أن تقضي من حقي ما أقضي من حقك فاني لا أكون على حال الا وفي يديك مني أكثر مما في يدي منك » .

ثم قضى حاجاته ، وسدد ديونه . ففضبت قريش الشام ، وقالت : « نزن معاوية هائباً لابن جعفر » فكان جواب معاوية شمراً رائماً من أرق الشمر وأعذب . ولعلنا لا نبالغ حين نقول : انه من أحسن ما قيل في اللوم والعتاب :

تقول قريش حين خفت حلومها	نزن ابن هند هائباً لابن جعفر
فمن ثم يقضي الف الف ديونه	وحاجته مقضية لم تؤخر
فقلت : دعوا لي ، لا أبا لأبيكم	فما منكم فيضي له غير أمور
ليس فتى البطحاء ما تنكرونيه	وأول من أنني بتقواه خنصري
وكان أبوه جعفر ساد قومه	ولم يك في الحرب العوان بحيدر
فما ألف فاسكتوا لابن جعفر	كثير ، ولا أمثالها لي بمنكر

ومما يميز معاوية بين الخلفاء والقادة مقدرته على اخماد الفتنة ، وتهذبة النفوس بأسلوب المداعبة والفكاهة . من ذلك ما رواه التاريخ من طريق السميدي قال (١٠) :

« مها عقبة الأسدي أبا بردة بن أبي موسى ، فقال :

وأنت امرؤ في الأشعرين مقابل	وبالبيت والبطحاء أنت غريب
وما كنت زواراً لأمك بالضحى	ولا بمزكيها بظهر مغيب
فان عاد عدنا لابن طفية مثلها	وان أب منها فاللثيم يؤوب

فخرج أبو بردة الى معاوية فشكا اليه عقيبة ، وقال : متك عرضي • فقال له معاوية : وما قال لك ؟ قال :

وانت امرؤ في الأشعرين مقابل وبالبيت والبطحاء انت غريب

وقد صدق • وقال لك :

وما كنت زواراً لأمك بالضعى ولا بمزكيها بظهر مغيب

ولم تكن زواراً لأمك • وقد قال لي ما هو أشد من هذا قال :

فهبها أمة هلكت ضياعاً يزيد أميرها وأبو يزيد

معاوي أنا بشر فاسجح فلسنا بالجمال ولا الحديد

اكلتم أرضنا فجردتموها فهل من قائم أو من حصيد

ارفع يديك ندع الله عليه • فرفع ، ورفع أبو بردة فدعوا الله عليه •

وكما فطر الله العربي على الفصاحة والجرأة والشجاعة فطره أيضاً على حب الأدب وتذوق الشعر ، وتمييزه من سمينه • وكذلك كان معاوية ، فقد كانت له مجالس أدبية يحكم فيها ذوقه بما يسمعه من الشعر ، ويعكم ساميه ، ويكافئ على ذلك مكافأة كبيرة • ولم ينس السميدي أن ينقل لنا جانباً من هذه المجالس ، منها هذه الندوة الأدبية التي مثل فيها معاوية بن أبي سفيان دور الحكم ، وعبدالله بن الزبير دور الراوي ، قال (١١) : « أذن معاوية للناس يوماً ، فدخلوا عليه ، فاحتفل المجلس وهو على سرير ، فأجال بصره فيهم ثم قال : أنشدوني لقدماء العرب ثلاثة أبيات جامعة من أجمع ما قالتها • ثم قال : يا أبا خبيب : فقال : مهيم ؟ قال : أنشدني ثلاثة أبيات لقدماء العرب جامعة من أجمع ما قالتها • قال : نعم يا أمير المؤمنين بثلاثمائة ألف • قال معاوية : ان سارت • قال : أنت بالخيار ، وانت واف كاف • قال : نعم • فأنشده للأفوه الأودي :

بلوت الناس قرناً بعد قرن فلم أر غير ختال وقال

فقال : صدق •

ولم أر في الخطوب أشد وقعا وكيدا من معاداة الرجال

قال : صدق •

وذقت مرارة الأشياء طرّاً فما شيء أمر من السؤال

فقال : صدق • هيه يا أبا خبيب ، قال : الى ها هنا انتهى بي • قال : فدعا معاوية بثلاثين عبداً على عنق كل واحد منهم بدرة فمروا بين يدي ابن الزبير حتى انتهوا الى داره •

تعمق هذه الحكاية صفتين أساسيتين عرف بهما عبدالله بن الزبير في التاريخ وهما :
الحرص على جمع المال ، وحسن التمثيل بالشعر ، وكم رأيناه متمثلاً به ، واضعاً كل
بيت موضعه المناسب ، وما هو في هذا الخبر يختار ثلاثة أبيات جامعة فيها خلاصة تجارب
طويلة في الحياة . ودستور موجز مركز يحذر الانسان من الناس كما يحذره من الاطمئنان
اليهم ، ويحثه على الحرص خوفاً من الحاجة وذل السؤال .

في مثل هذه الأخبار الأدبية لاتهمنا صحة الرواية بقدر ما يهمنا المعنى الذي تنقله ،
والأسلوب الذي تروى فيه ومدى مطابقة ذلك للواقع التاريخي . وسواء صحت الرواية أم
لم تصح فأننا أمام صورة صادقة لمجالس معاوية ، وما كان يدور فيها . وكما يهمنا في
القصة الصدق الفني ، كذلك يهمنا في هذه الأخبار أن تكون صورة العصر ، يهمنا أن
نقول : هكذا يتكلم معاوية حقاً ، وهكذا كان يتكلم عبدالله بن الزبير حقاً ، وكما نحصر
في القصة أن نجد تجربة فنية صادقة ، كذلك يهمنا أن نجد خبراً تاريخياً صادقاً يقبله
العقل ، ولا يرفضه منطق التاريخ في القرن الأول الهجري ، ومع ذلك فإن التجارب علمتنا
أن هناك تلازماً بين منطق التاريخ وصحة الرواية ، وهو أيضاً ما أوصلتنا اليه معرفة
أحوال الرجال ودراسة الأسانيد .

قلت فيما تقدم ان مؤلف كتاب المجالسة أموي سميدي ، وهذا ما يجعلنا نعتقد لأول
وهلة أنه يحمل نزعة خاصة القصد منها الدفاع عن بني أمية بشكل عام ، ومعاوية الخليفة بشكل
خاص ، ونظن أن السميدي عمل على جمع الأخبار التي من شأنها إعلاء مكانة معاوية
وابراز مزاياه الحميدة ، وفعاله الصالحة ، ولكننا ما نكاد نبدأ بقراءة الأخبار حتى نحس
بروح موضوعية تحكي ما لمعاوية وما عليه ،

ويصح أن نقول : اننا بعد أن نقرأ عدداً من الأخبار يخيل إلينا أننا أصبحنا نعرف
معاوية أكثر مما كنا نعرفه ، ولكن ليس أفضل مما كنا نعرفه ، هناك كثير من الأشياء كنا
نجهلها مما يمكن أن يكون خيوطاً متينة في نسيج التاريخ الصحيح ، منها علاقة معاوية
بمبدا الله بن الزبير ، ونوع الود الذي كان يربط بينهما ، والأسلوب الذي كان يعامل به
معاوية هذا الصحابي الخطير الذي كان يحمل في نفسه ونسبه وقربه من الرسول ﷺ مالا
ي عمله سواء بعد علي وابنيه .

روت أخبار المجالسة أنه كان في مجلس معاوية أكثر من مرة ، وروت لنا أيضاً أنه
كان لا يترفع عن نيل عطائه ، بل أنه ليطلع في هذا العطاء أشد الطمع ، أما معاوية فإنه
كان يعطيه الكثير ، يجود عليه جوداً يتناسب مع منزلته في قریش ، ولعله لم يقصد بذلك
أن يتألفه فقط ، ولكنه أراد أن يشبع غريزة عرفها التاريخ في ابن الزبير ، وعرفها معاوية
حق المعرفة فيقطع لسانه ، ومع هذا فلم يكن بين الرجلين ذلك الود الكبير الذي تراتح
إليه النفس ، ويطمئن إليه القلب ، كان في أعماقهما الكثير مما تعبر عنه فلتات اللسان
أحياناً ورب هزل أعظم من الجد في الكشف عن الضمائر ، وأظهار ما تنطوي عليه الدخائل
ومثل هذا قد لا نسمعه في مجلس عام ولكن حيث تجمع الظروف الرجلين الكبيرين .

يروى الحافظ من طريق السميدي في المجالسة (١٢) « أن معاوية قدم المدينة ، فأقام بها ، فأكثر الناس ، وعرضوا له يسألونه ، فقال يوماً لبعض غلمانه : أخرج لي بغلتي ، إذا قامت صلاة العصر ، فأخرج له البغلة ، فلما صلى العصر جلس عليها ، ثم توجه قبل الشام ، وصيح في الأثقال والناس ، وتبع معاوية من تبعه . ويدركه ابن الزبير في أول من أدركه ، فسار إلى جانبه ليلاً وهو نائم ففزع له ، فقال : من هذا ؟ فقال ابن الزبير : أما اني لو شئت أن أقتلك لقتلتك . قال : لست هناك ، لست من قتال الملوك ، إنما يصيد كل طائر قدره . فقال ابن الزبير : أما والله لقد سرت تحت لواء أبي إلى ابن أبي طالب ، وهو من تعلم ، فقال : لا جرم والله ، لقد قتلكم بشماله . فقال : أما أن ذلك في نصرة عثمان ثم لم نجز بها . قال : والله ما كان بك نصرة عثمان ، ولولا بغض علي بن أبي طالب لجررت برجلي عثمان مع الضبع . قال : لقد فعلتها ، أنا قد أعطيتك عهداً فنحن وافون لك به ما عشت ، فإن مت فسيملم من بعدك ! فقال : والله ما أخافك إلا على نفسك ، ولكأنني بك قد خبطت في الحبال واستحكمت عليك الأنشودة ، فذكرتني وأنت فيها فقلت : ليت أبا عبد الرحمن لها ؛ ليتني والله لها ، أما والله لحللتك رويداً ، ولأطلقتك سريعاً ، ولبئس الولي أنت تلك الساعة » .

إن قارئ هذا الخبر سوف يدرك بعد ما ينطوي عليه من تلخيص دقيق للصراع السياسي بين المسلمين ، هذا الصراع الذي بدأ بمعركة الجمل ، وانتهى بمقتل عبدالله ابن الزبير ، وذلك التحليل الدقيق لنفسية عبدالله بن الزبير والارهاص بالأحداث التي ستؤدي إلى ما أدت إليه .

وسواء صحت الرواية أم لم تصح ، وسيان كان معاوية هو من قدر هذا التقدير كله أم راوٍ أحكم نسيج الخبر ، وأدخل فيه ما أراد إدخاله من حسن تقدير معاوية - وهو ما يستبعد - فإنه وثيقة سياسية هامة لمؤرخ أحداث المائة الأولى للهجرة لأن فيه كل ما كان بين عبدالله ومعاوية من مودة ظاهرة تحمّل في طياتها الكثير مما فسرتة الأيام المقبلة ، كان عبدالله بن الزبير يظهر لمعاوية طاعة تحتها حقد ، وكان معاوية يظهر له حلاًماً تحت غضب ، ولكن كلا منهما عرف قدر خصمه تمام المعرفة بفضل الإدارة والمجاملة على أي شيء آخر .

ليت مؤلف الكتاب ساء : داهية العرب معاوية بن أبي سفيان ، ولكن مثل هذا العنوان سوف لا يشد القارئ ويرغبه كما فعلت كلمة « المجالسة » ، وقد وفق المؤلف تمام التوفيق في اختيار أخبار لمعاوية مع رعيته فيها كثير من الطرافة ، والرغبة في المداعبة ، مثال ذلك ما رواه عن خديج خادم معاوية قال له (١٣) : « ادع لي عبدالله بن مسعدة الغزاري . فدعوته - وكان آدم شديد الأدمة - فقال : دونك هذه - يعني جارية - بيض بها ولدك » .

والحقيقة أن كل خبر من الأخبار التي يرويها ابن عساكر من طريق المجالسة يزيد في توضيح معالم الصورة التي رسمها التاريخ لمعاوية بن أبي سفيان ، ويزيدنا قناعة بضرورة للملحة أجزاء هذا الكتاب من التاريخ وبمئه من جديد ، ليس من أجل معرفة أخبار

معاوية . ودراسة سياسته في هذه المرحلة الهامة من مراحل التاريخ العربي ولكن من أجل الكشف عن جوانب هامة من هذا التاريخ لا يمكن أن نتضح على حقيقتها إلا في نطف مبشرة من الأخبار ، قد تبدو قليلة الأهمية مطبوعة بطابع الامتاع والمؤانسة ولكنها تحمل في طياتها حياة أمة ، وملامح جيل ، فيها آماله وأحلامه ، ومبادئه وأهدافه .

استطاع معاوية بن أبي سفيان بدهائه وحكمته أن يتربع على كرسي الخلافة ولكنه لم يستطع أن يقنع عامة العرب والمسلمين أنه ليس هناك من هو أحق منه بالخلافة ، وإن هناك عاطفة دينية من جهة ، ونعرة قبلية من جهة أخرى اتحدتا جميعاً لتكونا مرجلاً تغلي به نفوس الناس يمنهما من الانفجار تلك المسارب الضيقة التي هيأها لها معاوية بعلمه ورحابة صدره . وكم من مرة أراد فيها أن يعيث بخصومه فإذا بعثه هذا يتحول إلى حمم لاهبة يقذف بها خصومه في وجهه فلا يجد جواباً لها إلا الصمت خوفاً من الفتنة .

روى الحافظ ابن عساكر من طريق المجالسة قال (١٤) :

« زعموا أن معاوية جلس ذات يوم بين يديه السماطان ، فدخل الناس وأشراف العرب ، ودخل فيمن دخل شريك بن الأعور الحارثي وأفداً ، فلما أطمأن به مجلسه نظر إليه معاوية فقال : ما اسمك ؟ قال : شريك . فقال معاوية : والله من شريك . وانك لأعور ، والصحيح خير من الأعور ، وانك لديميم ، والجميل خير من الديميم ، فيم سدت قومك ؟ فقال له شريك : والله لقد أحميت أنفي ولا بد من أجابتك ، فوالله أنك لمعاوية ، وما معاوية إلا كلبية عوت فاستموت ، وانك لابن صخر والسهل خير من الصخر ، وانك لابن حرب ، والسلم خير من الحرب ، وانك لابن أمية ، وما أمية إلا أمة صغرت فاستصغرت ، فيم سدت قومك ؟

فقال : يا غلام ، أقمه ، فقام شريك وأنشأ يقول :

أيشتمني معاوية بن صخر	وسيفي صارم ، ومعني لساني
وحولي من ذوي يَمَنٍ ليوث	ضراخمة تهش إلى الطعان
يعيرني الدمامة من سفاه	وربات الحجال من الفواني
ذوات الدل في حبرات عصب	يجبون الهجان من الحسان
فلا تبسط لسانك يا بن حرب	علينا إذ بلفت مدني الأماني
فإن تك للشقاء لنا أميراً	فإننا لا نقصر على الهوان
وإن تك من أمية في ذراها	فإني من بني عبد المزدان

هذا الخبر الذي رواه ابن عساكر من طريق المجالسة عن شريك تناقلته كتب الأدب والتاريخ بروايات مختلفة أقربها إلى الصدق ، وأبعدها عن السخف والمبالغات ما نقله لنا ابن عساكر من طريق المجالسة ومن طريق آخر أيضاً .

ومهما يكن نصيب هذا الخبر من الصحة فإننا نجد في الأبيات المتقدمة صورة تلك النعمة التي كانت تنطوي عليها نفوس كثير من العرب لا تكاد تجد لها متنفساً حتى تنطلق هادرة صاخبة .

وشبيه بخبر الأعور مع معاوية خبر الأحنف بن قيس .
روى ابن عساكر من طريق السميدي (١٥) « أن الأحنف بن قيس دخل على معاوية
فقال له معاوية : أنت الشاهر علينا سيفك يوم صفين ، والمخذل عن أم المؤمنين ؟

فقال : يا معاوية ، لا ترد الأمور على أدبارها ، فإن السيوف التي قاتلناك بها على
عواتقنا ، والقلوب التي أبغضناك بها بين جوانحنا ، والله لا تمد إلينا شبراً من غدر
الامدنا إليك ذراعاً من خنث (١٦) ، ولئن شئت لتستصفين كدر قلوبنا بصفو من عفوك ،
قال : فاني أفعل .

ان كل من يقرأ هذه العبارات الموجزة البليغة سوف يدرك كيف أن الأحنف أورد
معاوية وأصدره بجمل قليلة مؤثرة فيها اللين ، وفيها الشدة ، ولن يجد غرابة في ذلك
فهو الأحنف بن قيس ، هذا الرجل الذي ضرب العرب بحلمه ودهائه المثل . لم يمنعه مركز
الخليفة معاوية من أن يذكره بأنه هو من هوي العرب ، وأن غضبه سيجر ثورة لا يستطيع
الخليفة اخمادها . وقد روي أن ابنة لمعاوية أو زوجة قالت له - وكانت تسمع ما يدور
بينه وبين جلسه من ورام الستار : من الذي يهدد أمير المؤمنين ؟ فقال : رجل اذا غضب
غضب له مائة ألف سيف لا يسألونه لماذا غضب . وكذلك فإن الغضب لم يمنع الأحنف من أن
يؤكد لمعاوية أنه ما زال مستعداً أن يبدأ معه صفحة جديدة من الود والصفاء اذا عرف كيف
يعفو ويصفح عما مضى .

وكم يتعنى معاوية أن يسمع كلمة مداراة من خصومه يشم فيها رائحة الثناء عليه ،
وذكر مزاياه وفضائله ، ولكن هؤلاء الخصوم كانوا أعنف من أن يحنوا رأسهم أمام خليفة
وصل الى الخلافة بالكر والدهاء ، وهم يمتقدون أن في الأمة من هو أحق منه في منصبه ذاك .
روى ابن عساكر من طريق السميدي قال (١٧) :

« قدم على معاوية قوم من أهل الكوفة فيهم صمصمة بن صوحان العبدي وعبدا الله
ابن الكوام اليشكري ، فأنزلهم معاوية داراً من دور دمشق ، وأمر ألا يخرجوا منها . وكان
في الدار مسجد يخرجون اليه ، ويتحدثون فيه . فبينما هم يتحدثون اذا أقبل معاوية حتى دخل
اليهم فقال : هذا خير لكم من الفتنة . أنشدكم الله ، أي رجل أنا ؟ فسكتوا . ثم نشدهم
مرتين فقال له ابن الكوام : أما اذا نشدتنا الله فانك واسع الدنيا ضيق الآخرة ، قريب
المرعى ، بعيد الثرى ، تجعل الظلمات نورا والنور ظلمات .

فقام ولم يقل شيئاً . فلما أصبح أمر لهم بجوازهم وردهم الى الكوفة .

ما تقدم ومن بعض أخبار الوافسات على معاوية التي رواها الحافظ من طريق
السميدي (١٨) يتبين لنا أن كتاب « المجالسة » يحكي لنا ذبول معركة صفين ، ويعضد في
أذهاننا صورة الرماد الكثيف المتبقي من المعركة ، والذي كان يدفن تحته جماً لاهباً
لا يحس به الا من يحرك ذلك الرماد . وكان معاوية يحاول في كثير من الأحيان أن يكشف
عن الجمر المتبقي لكي لا تخطيء معايرة السياسية في ادارة شؤون الأمة .

وهناك في كتاب المجالسة أخبار طريفة تخص معاوية وأقرباءه الأدين بناته وأخواته

وأبناءه ، هذه الأخبار تبدو لنا على جانب كبير من الأهمية لأنها تعطينا صورة للأسلوب الذي كان يتألف به معاوية الناس، وتبين بعض العلاقات السياسية والاجتماعية التي كانت تربط بين العرب ، وكيف أن نخوة الجاهلية بدأت تتسرب الى النفوس (١٩) ، وما زال صوت رسولهم يرن في آذانهم « ان الله اذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعاظمها بالآباء والأجداد » .

وبعد ، فلعل ما قدمته من أمثلة كان كافياً في الكشف عن هوية الكتاب وتحديد موضوعه وبيان أهميته ، وما زال بين يدي الكثير من الأمثلة مما يضيق عن استعراضه الوقت ، فأرجو أن يكون للقارئ العربي لقاء قريب مع « المجالسة » فقد تكشف المصادفة عن أصل مخطوط له في إحدى المكتبات الخاصة أو العامة فيحقق وينشر ، وإذا لم يسمفنا الحظ في العثور عليه فأنني أعد كل من تستهويه الطرفة الأدبية ، والملحة التاريخية من القراء الكرام أنني سأعمد قريباً وبإذن الله الى اللمة ما تنثر من أخبار هذا الكتاب الطريف في جوانب التاريخ الكبير ، وأقدمه اليهم ليزكروا بها كتباً كثيرة من المؤلفات المربية المفقودة وليحسوا بأهمية تاريخ دمشق الكبير الذي حفظ لنا قسماً لا يستهان به من مصادرنا التاريخية التي نزل بها ما نزل بهذه الأمة من محن .

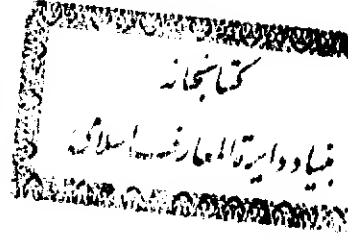
□ الحواشي :

- ١ - تاريخ بغداد ٢/٢٩٣ .
- ٢ - في اسناد العافظ الى كتاب المجالسة : « ٠٠ بن عمر ٠٠٠ أبو عمرو » وسأذكر ذلك في موضعه .
- ٣ - كذا في طريق ابن عساكر الثالث الى الكتاب : « جده عمر وكنيته أبو عمرو » فلعل ما جاء في تاريخ بغداد تصحيح .
- ٤ - يتكرر هذا السند بين يدي كل خير يرويه العافظ من الكتاب ، وكما سكتت المصادر عن التعريف بصاحب كتاب المجالسة سكتت أيضاً عن الترجمة لشيخ العافظ راوي الكتاب . وقد ذكر لنا ابن عساكر في المشيخة ق ٢١١ ب أنه قرأ عليه في جامع المنصور ببغداد .
- ٥ - انظر ٣٣٦/٨ .
- ٦ - انظر (هيدانه بن جابر - هيدانه بن زيد) ٤٣٩ .
- ٧ - مثل هذا نجده في خبر هيدانه بن جعفر ومعاوية ، فقد نقل لنا خبراً طويلاً عن وفوده على معاوية في كل عام وما كان يخصه به . كان ذلك في ترجمة هيدانه بن جعفر . ونقل خبراً في الموضوع ذاته من طريق المجالسة في ترجمة معاوية .
- ٨ - على الرغم من أن كتاب تلخيص المتشابه للخطيب البغدادي قائم على نظام دقيق في عرض الاسماء المتشابهة والتفريق بينها فإنه ذكر بعض تراجمه في غير موضع ولم ينبه على ذلك .
- ٩ - تاريخ دمشق (هيدانه بن جابر - هيدانه بن زيد) ٣٣ .
- ١٠ - (حاصم - هاند) ٣٢٥ .
- ١١ - تاريخ دمشق (هيدانه بن جابر - هيدانه بن زيد) ص ٤٣٩ .
- ١٢ - تاريخ دمشق (هيدانه بن جابر - هيدانه بن زيد) ٤٤١ .
- ١٣ - انظر تاريخ مدينة دمشق م ٢٩ ل ٧٦ .
- ١٤ - تاريخ مدينة دمشق (متفرقات رقم ٢٣٤ ق ٢٩) .
- ١٥ - نسخة احمد الثالث .
- ١٦ - الفتر : الفبح انواع الفدر .
- ١٧ - انظر التاريخ (هيدانه - هيدانه) ص ٢٩٠ .
- ١٨ - انظر تاريخ دمشق (تراجم النساء) ص ٤٧٨، ١٩٠ وانظر الواحدات من اهل البصرة والكوفة على معاوية ٤٤ ، ٦٣ .
- ١٩ - تاريخ مدينة دمشق (تراجم النساء) ٤٥ ، ٤٦١ .

تنظيم التعليم في المسجد الجامع بدمشق

قبل نشوء المدارس

د. ملكة أبيض



ينظر بعض الدارسين إلى نشوء المدارس على أنه بداية نظام التربية العربية الإسلامية، إلا أن المدارس تشكل في الحقيقة جانباً واحداً من جوانب النظام الذي بدأ مع ظهور الإسلام، ونما مع انتشاره في الجزيرة العربية وما حولها، على هدي النموذج الأول الذي وضعه الرسول ﷺ، وتلبية للحاجات المتزايدة التي تمخض عنها هذا الانتشار.

فقد نشأت المدرسة الأولى في دمشق وهي المدرسة الصادقية عام ٤٩١ هـ / ١٠٩٨ م، أنشأها شجاع الدولة صادر بن عبدالله، بباب البريد (على باب الجامع الأموي الغربي) (١). إلا أن التعليم بدأ في هذه المدينة، في الحقيقة، مع الفتح، ولي مسجد الجامع - أول مؤسسات التعليم بدمشق وأهمها على مدى قرون طويلة.

ويهدف هذا العرض إلى تقديم صورة عن تنظيم التعليم في هذا المسجد الجامع، خلال القرون الخمسة الأولى للهجرة، أو الفترة الممتدة من الفتح إلى نشوء المدارس؛ ذلك التنظيم الذي شكل القاعدة الرئيسة للمؤسسات التربوية الأخرى التي انتشرت في مدينة دمشق أثناء تلك الفترة وما بعدها.

□ نشأة الجامع :

للمسجد الجامع مكانة عظيمة في حياة الجماعة الإسلامية، فقد كان يقوم قديماً مقام عدد كبير من مؤسساتنا المعاصرة. كان المعبد الذي يؤدي المؤمنون فيه شعائر دينهم، والمعهد الذي يتعلمون فيه أمور هذا الدين (وأمر دنياهم أحياناً)، والمنشد الذي يؤمنونه ليتصل بعضهم ببعض ويتداولوا شؤونهم الإدارية والسياسية والعسكرية،

والساحة التي يجتمعون فيها لسماع قرارات أمرائهم وأخبار فتوحهم ، ودار القضاء التي يلجؤون اليها لحل خلافاتهم . وكان أحيانا مضافة الغريب وصومعة الناسك ، وأحيانا أخرى موضع بيت المال ، أو مستقر خزائن الكتب ، أو غير ذلك مما تتطلبه حياة الجماعة بأوسع معانيها . إلا أن الوظيفة التربوية للمسجد الجامع كانت تحتل مكان الصدارة ،

هذه المكانة الكبرى للمساجد الجامعة جعلت المسلمين يباشرون انشاءها فور حلولهم في منطقة ما . وهكذا أنشئ المسجد الجامع بدمشق عقب الفتح مباشرة (٢) ، فقد خطه أبو عبيدة بن الجراح (٣) بجانب كنيسة القديس يوحنا (٤) . وكان بناؤه يستلزم عمل الأراجيح ، إلا أنه كان يتسع لما يقارب ألفي شخص (٥) . وسرعان ما ضاق البناء بقاضيه على سمته نظرا لاستقرار الفتح وازدياد أعداد المسلمين . فأمر الخليفة الوليد بن عبد الملك بإضافة كنيسة القديس يوحنا إليه لزيادة ستمته ، وأعاد بنائه عام ٨٦ هـ / ٧٠٥ م (٦) .

كان جامع دمشق ، كغيره من الجوامع ، المؤسسة التربوية الرئيسة التي تستقبل الجميع ، طول الوقت ، وتقدم لهم التعليم المناسب في القرآن والحديث ، وتزودهم بالأحكام المستخلصة من هذه النصوص في مجالات الحياة العملية ، كما ترشدتهم إلى الأسلوب الصحيح لأداء شعائر الدين . وقد حقق المسؤولون والمعلمون في القرون الأولى للهجرة هذه الأغراض بأكبر قدر من الكفاءة عبر أشكال من التنظيم تنم عن وعي كبير وشعور عميق بالمسؤولية .

كان جميع المسؤولين والمعلمين الأوائل من الصحابة والتابعين ، الذين شهدوا تعليم المعلم الأول ، الرسول ﷺ ، أو ذلك الذي قام به أصحابه بحسب توجيهاته . فعين فتحت الشام ، كتب يزيد بن أبي سفيان الذي تولى جند دمشق إلى الخليفة عمر بن الخطاب (رض) طالبا إرسال معلمين يعلمون أهل الشام القرآن ويفقهونهم . فأرسل الخليفة ثلاثة من الصحابة الذين حفظوا القرآن على عهد الرسول ﷺ وهم : معاذ بن جبل وعبادة بن الصامت وأبو الدرداء ، وأوصاهم أن يبدأوا بحمص ، فان رضوا عنها فليخرج واحد إلى دمشق وآخر إلى فلسطين . فأقام عبادة بحمص وخرج أبو الدرداء إلى دمشق ومعاذ إلى فلسطين . ومات معاذ عام طاعون حمواس (١٨ هـ / ٦٣٩ م) ، فصار عبادة بعدها إلى فلسطين ، ومات بها عام (٣٤ هـ / ٦٥٥ م) ، ولم يزل أبو الدرداء بدمشق حتى مات عام (٣٢ هـ / ٦٥٣ م) (٧) .

وحين توفي يزيد بن أبي سفيان دأب خلفاؤه على تعيين مشيخة للجند (أو للمسجد) (٨) تضم معلمين للأقراء والقصص . وكان المعلم الذي يكلف الاقراء يسمى « قارئ الجند » والذي يندب للقصص يسمى « قاص الجند » . وقد جمع بعضهم بين التعليم فكان قارئ الجند وقاصهم في آن معا ، مثل أبي الدرداء (ت ٣٢ هـ / ٦٥٣ م) (٩) ، وفضالة بن عبيد الأنصاري (ت ٥٩ هـ / ٦٧٩ م) (١٠) . إلا أن معظمهم كان يكلف نوعا واحدا من التعليم . فكان ممن كلف القصص : عائد الله بن عبدالله أبو ادريس الخولاني (ت ٨٠ هـ / ٧٠٠ م) (١١) .

وكان ممن كلف الاقراء : عطية بن قيس الكلابي (ت ١١٠ أو ١٢١ / ٧٢٩ أو ٧٣٩) (١٢)،
وعبدالله بن عامر اليحصبي (ت ٧٣٧ / ١١٨) (١٣) ، ويحيى بن العارث
الذماري (ت ٧٦٣ / ١٤٥) (١٤) ، وأبو عبد الملك (١٥) .

وبالرغم من أن هؤلاء المعلمين تصدوا الموضوعات أخرى غير تلك التي ندهبوا من
أجلها ، فقد ظهر في القرن الثاني منصب تعليمي آخر في جامع دمشق هو منصب فقيه
الجند ، كلف صاحبه الاجابة عن استفسارات المؤمنين بشأن ما يستخلص من القرآن والسنة
من الأحكام لتطبيقها في الحياة العملية . وقد تقلده عدد من العلماء نعرف منهم : العلامة
ابن العارث الذماري (ت ٧٤٥ / ١٣٦) (١٦) ، وقيس بن موسى الأعشى (ت بعد ١٤٠ /
٧٤٩) (١٧) ، وعبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (ت ٧٧٤ / ١٥٧) (١٨) ، ويزيد بن
السمط (١٩) ، ويزيد بن يوسف (٢٠) .

والى جانب هؤلاء المعلمين الذين كانوا يكلفون التعليم بصورة دائمة ، كان البعض
يكلفون أو يسألون التعليم في المسجد بصورة مؤقتة . ومن شواهد ذلك أن عمر بن
عبد العزيز « أمر عاصم بن عمر بن قتادة المدني أن يجلس في مسجد دمشق فيحدث الناس
بمغازي الرسول ﷺ ومناقب أصحابه ... » فقام بذلك فترة ، ثم عاد الى المدينة (٢١) .
كما كانت هناك توجيهات عامة تحث المعلمين على التعليم في المساجد ، فقد كتب الخليفة
عمر بن عبد العزيز الى عماله يقول : « أما بعد فأمرُوا أهل العلم أن ينشروا العلم في
مساجدهم فإن السنة كانت قد أميتت » (٢٢) .

وكان أولو الأمر يسهمون في هذا التعليم أحياناً ، كما يستدل من بعض الشواهد . فقد
روي عن يونس بن مسيرة بن حليس « أن معاوية توضع للناس وضوء رسول الله ثلاثاً » (٢٣)
وروي عن وراد أبي الدر ، كاتب المغيرة بن شعبة ومولاه « أن معاوية كتب الى المغيرة أن
اكتب اليّ بشيء سمعته من رسول الله . فكتب اليه المغيرة أن الرسول كان يقول بعد
انصرافه من الصلاة (دعاء) ، وأنه حين وفد على معاوية بعد ذلك سمعه على المنبر يأمر
الناس بذلك القول ويعلمهموه » (٢٤) .

الا أن العناية بالتعليم الديني على الصعيد الرسمي لم تكن لتمنع حملة العلم
من الجلوس في المسجد وتقديم التعليم بصورة دائمة أو عابرة . بل ان من كان عنده شيء
من العلم كان يعرف تماماً أن واجبه يقتضيه تعليمه الى سائر المؤمنين . وكما قال ابن
شهاب الزهري : « ان هذا العلم أدب الله الذي أدب به نبيه عليه السلام ، وأدب النبي به
أمته ، أمانة الله الى رسوله ليؤديه على ما أدي اليه ، فمن سمع علماً فليجعل أمامه حجة فيما
بينه وبين الله » (٢٥) . لذلك ليس من المستغرب أن نسمع أحد شيوخ القرن الأول يقول :
« عهدت المسجد الجامع بدمشق وان عند كسل عمود شيخاً وعليه الناس يكتبون العلم » (٢٦) .

كما أن وجود مقرئين وفقهاء ووعاظ مكلفين لم يكن يمنع جمهور المؤمنين من التوجه
الى كل من يعرف بالعلم للافادة من علمه . وكان جامع دمشق هو المكان الرئيس للقضاء
حملة العلم وطلابه .

وكما اعترف للمعلمين بحقوقهم في ممارسة التعليم في المسجد بناء على مبادرتهم الشخصية، تركت لهم أيضاً الحرية في تنظيم عملهم من حيث تحديد زمانه ومكانه ومقارنته للمتعلمين بصورة تتناسب مع موضوع تعليم كل منهم ، وتوفق بين عمله وعمل زملائه من جهة والنشاط العام للمسجد من جهة أخرى .

وقد أفاد المعلمون من هذه الحرية التي منحت لهم فنظموا تعليمهم في تلك الفترة بحسب نماذج رئيسة أربعة ، كما يستدل من الشواهد المتوافرة . وهذه النماذج هي :

التعليم الزمري ، والتعليم الفردي ، والتعليم الجماعي ، والحلقات ، أو المجالس . وقد اتخذ بعض الحلقات أخيراً اسم الزوايا (جمع زاوية) .

ومن الممكن أن يكون بعضهم قد اتبع نموذجاً واحداً ، إلا أن قسماً كبيراً منهم كان يناوب بين أكثر من نموذج ، ولا سيما أن معظم المعلمين كانوا يملئون أكثر من موضوع في تلك الفترة المبكرة من تاريخ التربية المربية الإسلامية ، وأن بعض النماذج يناسب بعض الموضوعات أكثر من غيرها .

١ - التعليم الزمري :

أريد من هذا التنظيم تلبية الحاجة الماسة في البداية الى تعليم القرآن الكريم لأكبر عدد ممكن من المسلمين في أقصر فترة ممكنة ، دون وجود نص مكتوب يعتمد عليه ، ذلك أن القرآن لم يكن قد جمع ووزع على الأمصار . ولما كان ذلك يتطلب تكوين أعداد كبيرة من المقرئين في الوقت ذاته ، لجأ أبو الدرداء على ما يبدو الى اجراء اختبار أولي مكثه من اصطفاء ذوي المعلومات السابقة أو القدرات المتميزة ، واتخاذهم مساعدين له أو عرفاء على بقية المتعلمين ، وقسم المتعلمين بدورهم الى فئات صغيرة خص كل منها بأحد المساعدين ، كما جاء على لسان أحد تلاميذه :

« قال أبو عبيد الله مسلم بن مشكم ، قال لي أبو الدرداء : أعدد من يقرأ عندنا ، يعني في مجلسنا هذا . فعددت ألفاً وست مائة ونيفاً . فكانوا يقرأون ويتسابقون عشرة عشرة لكل عشرة منهم مقرأ . وكان أبو الدرداء قائماً يستفتونه في حروف القرآن (يعني المقرئين) ، فإذا أحكم الرجل من العشرة القراءة تحول الى أبي الدرداء .

وكان أبو الدرداء يبتدىء في كل غداة إذا انفتل من الصلاة فيقرأ جزءاً من القرآن وأصحابه محدقون به يستمعون ألفاظه ، فإذا فرغ من قراءته قام كل رجل منهم الى موضعه وجلس على العشرة الذين أضيفوا عليه . » (٢٧) .

« وقال يزيد بن أبي مالك : ان أبا الدرداء هو الذي سن هذه الحلقة يقرأ فيها » (٢٨) .

ولهذا التنظيم ميزتان رئيستان ، تتمثل الأولى في قدرته على تحقيق الاتقان المطلوب في بعض الموضوعات ولا سيما القرآن ، والثانية في اشتماله على مقومات شوه ، لأنه اتخذ من الربط الوثيق بين عمليات التعلم والاختبار والاصطفاء مبدأ عاماً يطبق في نطاق جماعة

المتعلمين كلها وعلى صعيد الزمر فيفرز المزيد من المعلمين ، وهؤلاء يلبون بدورهم حاجات أعداد أكبر من المتعلمين ، وهكذا ...

لذلك أرى أن تسمية هذه المجموعات الصغيرة بالحلقة (جمع حلقة) ، لا يعطي فكرة صحيحة عنها ، والأحرى بها أن تسمى زمراً لأنها تضم عدداً قليلاً من المتعلمين يختص بهم معلم واحد ، يستطيع أن يعنى بهم ويتابع تقدمهم .

ومن الممكن تسمية هذا التنظيم أيضاً بتنظيم « المعلمين المساعدين » أو « العرفاء » كما ورد على لسان أحد الشيوخ القدامى . ففي رواية سويد بن العزيز (ت ٨٠٩/١٩٤) : « كان أبو الدرداء إذا صلى الفداة في جامع دمشق ، اجتمع الناس للقراءة عليه ، فكان يجعلهم عشرة عشرة ، وعلى كل عشرة عريفاً ، ويقف في المحراب يرمقهم ببصره . فإذا غلط أحد رجع إلى عريفة ، وإذا غلط عريفتهم رجع إلى أبي الدرداء يسأله عن ذلك . وكان ابن عامر عريفاً على عشرة » (٢٩) .

ومن الجدير بالذكر أن تلميذ أبي الدرداء هذا ، عبدالله بن عامر اليحصبي ، اتبع الأسلوب نفسه حين آل إليه أمر الاقراء في مسجد دمشق بالرغم من انتشار المصاحف سبياً . فقد قال ابن الجزري عن ابن عامر : « لقد بلغنا عن هذا الامام أنه كان في حلقة أربعمائة عريف يقومون عنه بالقراءة ، ولم يبلغنا أحد من السلف على اختلاف مذاهبهم وتباين لغاتهم وشدة ورعهم أنه انكر على ابن عامر شيئاً من قراءته » (٣٠) .

ونستطيع أن نلاحظ هنا أن ابن الجزري يطلق اسم الحلقة على مجموع المتعلمين الذين قد يبلغ عددهم الأربعة آلاف (إذا ما قسمنا حجم الزمر على ما كان يعمل به أبو الدرداء ، وهو عشرة افراد) .

ب - التعليم الفردي :

وجد هذا التنظيم إلى جانب أشكال التنظيم الأخرى من البداية بالرغم من أنه يتطلب قسطاً كبيراً من وقت المعلم . إلا أن المعلمين الأوائل الذين نذروا أنفسهم لنشر الدين والذود عنه ، كانوا إما في جهاد أو تعليم أو عبادة . وهكذا تسنى لهم الوقت الكافي لأن يمنوا بالطلاب الأكفيا عناية فردية مكنت هؤلاء من الانتقال بدورهم إلى مرتبة المعلمين .

ومن أمثلة هذا التعليم ما اتبعه فضالة بن عبيد الأنصاري ، الذي أقرأ في خلافة معاوية ، في تعليم طلابه . فقد كان يقرئهم كلاً على حدة ، ويقول لكل منهم : خذ هذا المصحف فأمسك علي ولا تزدد علي ألفاً ولا واوا . وكان الطالب يمسك عليه القرآن حتى يفرغ منه (٣١) .

ج - التعليم الجماعي :

استخدم هذا التنظيم بصورة رئيسة في القمصن أو الوعظ ، الا أنه استخدم كذلك في تدريس الحديث والفقه ، وفي القرآن أحياناً . والأساس فيه أن يتجه العالم الى الجماعة كلها . (ومن هنا الاسم الذي أطلقته عليه) . لذلك كان يتخير له الوقت الذي يجتمع فيه أكبر عدد من المتعلمين ، ولا سيما بعد صلاة العصر حين ينتهي الناس من أعمالهم ويؤمن المسجد للصلاة وسماع الشيخ ، ويوم الجمعة حين يضم المسجد جموعاً كبيرة من داخل المدينة وخارجها . ويمكننا تشبيهه بالمحاضرة العامة في أيامنا هذه .

وهناك شواهد عديدة على هذا التنظيم نقتطف منها :

- ان أبا الدرداء (قاضي الجند وقارته وقاصه في خلافة عمر وعثمان رضي الله عنهما) « كان يقف في مسجد دمشق ، في أعلى الدرج . . . ويقص » (٣٢) .

- وان فضالة بن عبيد الأنصاري (قاضي الجند وقاصه في خلافة معاوية) كان يقوم في الناس يوم الجمعة فيعظهم قبل خروج معاوية ، ثم يخرج معاوية فيخطب ثم يصلي بالناس » (٣٣) .

- وان أبا ادريس الغولاني (قاضي الجند وقاصه في عهد عبد الملك ، ت ٨٠ / ٧٠٠) « كان يجلس بالعشيات (بعد العصر بتهيئة) على درج مسجد دمشق . . وهو مقبل بوجهه على القبلة ، والناس تحته جلوس يسألونه فيقص عليهم ويحدثهم بالأحاديث ويستفتونه فيفتيهم » (٣٤) .

- وان « الناس كانوا يصلحون مصاحفهم على قراءة عطية بن قيس الكلابي (قارئ الجند في خلافة معاوية وبعدها ، ت ١١٠ / ٧٢٩) وهو جالس على درج الكنيسة من مسجد دمشق قبل أن تهدم » (٣٥) .

- وان عبدالله بن مسعود (الصحابي المعروف) قدم الى دمشق « ودخل جامعها ، وقام على درج الكنيسة وحدث الناس » (٣٦) .

و - المجالس والحلقات :

لا يتضمن المبنى اللفوي للمجالس والحلقات ما يشير الى تنظيم ، فالمجلس لا يعني أكثر من فعل الجلوس أو مكانه ، والحلقة لا تعني الا الشكل الدائري . ولكن جلوس المعلمين المرة تلو المرة للتعليم ، وتحلق الطلبة حولهم عفويًا للتعليم ، كونا مع الزمن تقاليد وقواعد تشبه من بعض الجوانب الصفوف أو المساقات الدراسية في أيامنا هذه ، وجملاً المصطلحين مترادفين الى حد ما في هذا المجال . لذلك كان التنظيم منصّباً بصورة رئيسة على المجالس والحلقات الدائمة أو شبه الدائمة ، لا على تلك التي كانت تتم عرضاً أو بصورة مؤقتة بمناسبة زيارة شيخ من خارج المدينة ، أو قبول أحد الشيوخ عقد بعض المجالس نزولاً عند طلب الجمهور .

والواقع أن الشواهد الأولى لا توحي بوجود نظام للجلوس والتعلق، فأبو الدرداء الذي كان يمضي نهاره كله في جامع دمشق، بادئاً بصلاة الصبح، ومنتقلاً إلى الاقراء على النحو الذي ذكرناه، كان حين يفرغ من الاقراء يجلس في المسجد يحدث الناس ويفتيهم (٣٧) وواثلة بن الأسقع كان يجلس للناس في المسجد ويحدثهم (٣٨)، وقد يملئ عليهم الأحاديث فيكتبونها بين يديه (٣٩) وربما استند بعض المعلمين إلى إحدى الدعامات الخشبية التي تقوم عليها الظلال، وتعلق الطلبة حوله في المكان الظليل، فهذا ترتيب يريح المعلم والمتعلم على السواء. ولكن توسيع المسجد وتوزيع القسم الأكبر من مساحته إلى أروقة تحف بها عشرات من العمد، ساعداً على تنظيم الحلقات والمجالس في المكان كما أن زيادة الطلب على التعليم وتنوع محتواه دفعا إلى تنظيمها في الزمان. وهكذا اتخذ المعلمون المعروفون لمجلسهم أوحلقتهم موضعاً ثابتاً وزماناً محدداً بحيث يتمكن الطلبة من الحضور إلى مجلس معلمهم في الموعد المحدد، والانتقال إلى آخر إذا كانوا يرغبون في سماع أكثر من معلم. ومن شواهد ذلك ما ذكره سعيد بن عبد العزيز (ت ١٦٧/٧٨٤) عن تنظيم مجالس الفقه والحديث في هذا الجامع أثناء دراسته، فقد قال: «كنا نجلس بالفدوات مع يزيد بن أبي مالك وسليمان بن موسى، وبعد الظهر مع اسماعيل بن عبيد الله بن أبي المهاجر وربيع بن يزيد، وبعد العصر مع مكحول» (٤٠).

كان المجلس (أو الحلقة) في تلك الفترة يسميان غالباً باسم الشيخ الذي يتولى التدريس فيه، ولا سيما أن الشيوخ الأوائل كانوا يعلمون أكثر من مادة دراسية. إلا أن اختصاص المعلمين تدريجياً بموضوع محدد، أضاف إلى المجلس (أو الحلقة) الموضوع الذي يتناوله فقليل: مجلس حديث ومجلس فقه، ومجلس وعظ أو تذكير، ومجلس اقراء، ومجلس نحو.....

ومن الحلقات والمجالس التي درست فيها موضوعات مختلفة في الفترة الأولى:

— مجلس قبيصة بن ذؤيب (ت ٨٦/٧٠٥)، ذكره محمد بن مسلم بن شهاب الزهري في روايته عن قدومه إلى دمشق في أيام الخليفة عبد الملك بن مروان، وقال عنه أنه كان أعظم المجالس التي رآها في المسجد وأكثرها أهلاً. وقد درس فيه الحديث والفقه (٤١).

— حلقة سعيد بن عبد العزيز التنوخي (ت ١٦٧/٧٨٤) التي استمرت أكثر من نصف قرن، وكان يدرس فيها الحديث والفقه (٤٢).

— مجلس الوليد بن مسلم (ت ١٩٥/٨١٠)، وهو مجلس حديث ومغاز وتاريخ وفقه. ويبدو أنه أُملى فيه مصنفاته التي بلغت سبعين كتاباً (٤٣).

ومن المجالس والحلقات التي اقتصر على موضوع بعينه نذكر، في الاقراء:

— مجلس القارئ عبدالله بن عامر البهصبي (ت ١١٨/٧٣٧) الذي تنسب إليه القراءة المشهورة بقراءة ابن عامر. وقد طلب الخليفة الوليد بن عبد الملك منه الجلوس للاقراء بين الحناية والقنطرة من جامع دمشق (٤٤).

— حلقة علي بن داود بن عبدالله ، أبو الحسن الداراني المقرئ (ت ١٠١٢/٤٠٢) ، وكان هذا الشيخ امام مسجد داريا ، فلمامات امام الجامع الأموي خرج قاضي دمشق وجماعة من أهلها الى داريا سنة ٩٩٨/٣٨٨ وجاموا به الى دمشق ونصبوه في المحراب اماماً . سكن بالمنارة الشرقية ، وكان يقرئ في آخر الرواق الأوسط من شرقي الجامع (٤٥) .

— حلقة الحسين بن مبشر بن عبيدالله ، أبو علي المقرئ المعروف بالكتاني (ت ٤٥٣/١٠٦١) ، وقد أقام خمسين سنة يقرئ في الجامع ، وبقيت حلقتة تحمل اسم حلقة الكتاني بعد وفاته بالرغم من أن خلفه في الاقراء كان سبيع بن المسلم المعروف بابن قيراط ، وهو من كبار مقرئي الشام (٤٦) .

وفي الفقه :

— حلقة كنيز بن عبدالله (ت بعد ٨٩٣/٢٨٠) للفقه على مذهب الشافعي . وكان أحمد بن طولون قد حبس كنيزاً هذا طوال سبع سنين لتحمسه الشديد لمذهب الشافعي . ولما مات الأمير خرج من السجن فجاء الى دمشق ونشر هذا المذهب فيها (٤٧) .

— مجلس (أو حلقة) عيلان بن زفر ، أبو الهيثم المازني (ت ٩٣٩/٣٢٨) ، وهو مجلس فقه على مذهب الشافعي أيضاً (٤٨) .

— مجلس (أو حلقة) أحمد بن سليمان بن حذلم ، قاضي دمشق (ت ٩٥٩/٣٤٧) وله تسعة وثمانون عاماً) ، وهي آخر حلقة فقه درس فيها مذهب الأوزاعي في هذا الجامع على ما يذكر ابن عساكر (٤٩) .

وفي الزهد والتصوف :

— حلقة القاسم بن عثمان الجوعي الزاهد (ت ٨٦٣/٢٤٨) . قال عبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي : « دخلت دمشق على كتبة الحديث ، فمررت بحلقة قاسم الجوعي ، فرأيت نفرأ جلوساً حوله وهو يلقي مواعظه ، فجملت فائدتي من دمشق (٥٠) .

— مجلس أحمد بن يحيى ، أبو عبدالله بن الجلا (ت ٩١٨/٣٠٦) . وكان أبو عبدالله ابن الجلا من أهل بغداد ، انتقل الى الشام وأقام في الرملة ودمشق . وكانت له جماعة كبيرة تختلف اليه (٥١) .

وفي النحو :

— حلقة علي بن طاهر بن جعفر ، أبو الحسن القيسي السلمي النحوي (ت ٥٠٠/١١٠٧) وقد وقف في حلقتة خزانة تضم كتبه (٥٢) .

ويلاحظ في هذه الحلقات أن الطلاب كانوا يتخذون أماكنهم بحسب زمن وصولهم الى الحلقة ، عملاً بالسنة التي تقضي بأن يجلس الشخص حيث تنتهي به الحلقة ، كما يلاحظ

أن بعض المعلمين كانوا يوصون بحلقتهم الى بعض طلابهم من بعدهم . فقد جاء يزيد بن عبد الملك الأموي أيام طلبه العلم الى حلقة الفقيه مكحول في جامع دمشق ، فلما رآه أصحاب مكحول هموا بالتوسعة له ، فقال لهم مكحول : دعوه يجلس حيث انتهى به المجلس يتعلم التواضع (٥٣) . وقد أوصى مكحول بحلقته بعد وفاته الى تلميذه ثابت بن ثوبان . الا أن طالبا آخر من طلابه جلس فيها بعده (٥٤) .

كما كان التلميذ يطلب أحيانا من أستاذه أن يوصي له بحلقته ، فعين رأى يزيد بن عبد الصمد أن معلمه عبيد الله بن عبد الكريم أبا زرعة الرازي (ت ٨٤٢/٢٢٨) يوشك أن يعود الى بلده ، قال له : يا أبا زرعة اجعلني خليفتك في هذه الحلقة ، فأجابه الى طلبه (٥٥) .

وهكذا نرى أن انتظام الحلقات كان يعني استمرارها في المكان نفسه من الجامع وانتقالها من شيخ الى آخر ، مع محافظتها غالبا على الموضوع نفسه والاتجاه نفسه .

ومن الحلقات التي اجتمعت فيها هذه الصفات في نهاية القرن الخامس الهجري « الزاوية الغربية » وهي حلقة تدرس الفقه على المذهب الشافعي ، بدأها الشيخ نصر بن ابراهيم المقدسي الذي أقام في دمشق يدرس في ركن يقع في الزاوية الشمالية الغربية من الجامع من عام ١٠٨٧/٤٨٠ حتى وفاته عام ١٠٩٧/٤٩٠ ، دون أن يتقاضى أجرا أو يقبل صلة (وكان يقتات من غلة تحمل اليه من أرض كانت له بنابلس ، يخبز له منها في كل ليلة قرص في جانب الكائون (٥٦) . واستمرت الحلقة بعده حاملة اسمه حينئذ ، واسم « الزاوية الفزالية » حينئذ آخر نسبة الى أبي حامد الفزالي الذي جلس فيها فترة ، حتى صفر من سنة اثنين وسبعين وخمسمائة ، وفيها وقف السلطان (الملك الناصر) قرية حزم باللوى من حوران على الجماعة الذين يشتغلون بعلم الشريعة أو يعلم يحتاج اليه الفقيه و (الى) الحضور لسماع الدرس بالزاوية الغربية من جامع دمشق المعروفة بالفقيه الزاهد نصر المقدسي رحمه الله تعالى وعلى من هو مدرسه بهذا الموضع من أصحاب الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه ، وجعل النظر (في الوقت) للشيخ قطب الدين النيسابوري رحمه الله تعالى . . . » ، كما يقول أبو شامة في الروضتين (٥٧) . وبحصول هذه الحلقة على الوقت استكملت جميع الخصائص التي تميزت بها المدارس التي نشأت خارج الجامع بدءا من عام ١٠٩٨/٤٩١ كما رأينا ، وهكذا أصبح من الطبيعي أن يطلق عليها اسم المدرسة الى جانب الاسمين السابقين وهما : الحلقة والزاوية (٥٨) .

□ الخلاصة :

المسجد الجامع بدمشق هو المؤسسة التربوية الأم التي حملت مسؤولية التربية العربية - الاسلامية بصورة رئيسة في المدينة وما حولها في القرون الأربعة الأولى للهجرة . وقد ازدهرت فيها أشكال من التقديم والتنظيم ، أسهم فيها أولو الأمر بتميين قراء وقصاص وفقهاء للجنود يمارسون عملهم داخل الجامع ، وعمد المعلمون الى تكييف طرائقهم بحسب

الأهداف التي يعملون من أجلها . وهكذا تمايزت موضوعات التعليم تدريجياً ، وانصب اهتمام كل فئة منهم على تعميق ما تتقنه منها، دون إغفال التكامل بين الموضوعات المختلفة والتنسيق فيما بينها .

وحين شمرت بعض الفئات برسوخ أقدامها في الميدان الذي تعمل فيه ، بادرت إلى إنشاء مؤسسات خاصة بها معتمدة على الخبرات التي اكتسبتها في الجامع . وأول هذه الفئات الزهاد والمتصوفة الذين أقاموا لأنفسهم دويرات وخوانق ، ذكرت لنا المراجع منها أول ما ذكرت « دويرة حمد » التي أنشئت في بداية القرن الخامس (٥٩) . ولم يتأخر القراء عنهم ، فقد أنشأ رشاً بن نظيف أولى دور القرآن بدمشق وهي « دار القرآن الرشائية » عام ١٠٠٩/٤٠٠ (٦٠) . أما الفقهاء فبعد أن أقام بعضهم مجالس لهم في بيوتهم (٦١) ، أنشأ أولو الأمر لهم المدارس بدءاً من نهاية القرن الخامس - كما رأينا (٦٢) . ولم يأت دور المحدثين في الحصول على مؤسسات خاصة حتى أواسط القرن السادس « حين بنى (نورالدين محمود بن زنكي) بدمشق أيضاً دار الحديث (النورية) ووقف عليها وعلى من بها من المشتغلين بعلم الحديث وقوفاً كثيرة . وهو أول من بنى دار حديث في ما علمنا » ، كما يقول أبو شامة في أول الروضتين في ترجمة نور الدين (٦٣) .

ولكن المؤسسات الجديدة لم تضعف التدريس في المسجد الجامع باستقطاب الأكفيا من المعلمين في كل ميدان ، بل زادته شمولاً وعمقاً، لحرص المعلمين البارزين على الاحتفاظ بمكانهم في الجامع إلى جانب الوظائف التي تبوؤوها في المؤسسات الجديدة ، ولاحتضان الجامع عدداً من هذه المؤسسات الجديدة بين ظهرانيه ، كالزاوية الفريية وغيرها من مدارس الفقه . كما أن ازدياد المؤسسات وتنوعها لم يخل بوحدة نظام التربية العربية الإسلامية وتكامله ، لأن المؤسسات المختلفة انطلقت من الأصل نفسه وراحت تدور حوله، كما تفعل الأقمار في المنظومة الفلكية الواحدة .

□ الحواشي :

- ١ - عبد القادر النعمي ، الدارس في تاريخ المدارس ، نشر وتحقيق جعفر العسني ، المجمع العلمي العربي بدمشق ، ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م ، ج ١ ، ص ٥٣٧ .
- ٢ - ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق (مخ ط ٢) ، ١٨٤/٥ ، ترجمة خالد بن اللجلاج ، جاء فيها : « كان خالد بن اللجلاج على بناء مسجد دمشق سنة ١٤ هـ ، أي سنة فتح دمشق » .
- ٣ - المصدر نفسه (مجلد ٢) ١٤ ، جاء فيه : « سمعت إبازرعة يقول : مسجد دمشق خطه أبو عبيدة بن الجراح وكذلك مسجد حمص » .
- ٤ - راجع : ملكة أبيض ، الدور التربوي للمسجد الجامع بدمشق من الفتح حتى عام ٨٦ هـ / ٧٠٥ م ، في : دراسات تاريخية ، العدد ٧ ، ك ٢ / يناير ١٩٨٢ ، ص ٩٨ - ١١٥ ، دمشق .
- ٥ - تاريخ مدينة دمشق (مجلد ١) ، ٣١٥ ، جاء فيه أن خلق القراء الذين علمهم أبو الدرداء (رض) كانت تضم أكثر من ألف وستمائة قارئ .

- ٦ - المصدر نفسه (منجد ٢) ، ١٨ ، جاء فيه أيضا أن البناء استمر من ست الى تسع سنوات .
- ٧ - المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ٢٦٦/٨ ب ، ترجمة : عبادة بن الصامت ، وهي تضم النص كله .
- ٨ - المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ٢١٣/١١ ب ، ترجمة : عطية بن قيس الكلابي ، جاء فيها عن الهيثم بن عمران ، أنه كان يدخل مع مشيخة الجند على معاوية ، وعن أبي زرع : أنه كان يدخل مع مشيخة المسجد . راجع : تاريخ أبي زهرة الدمشقي ١/٣٤٥ .
- ٩ - المصدر نفسه (منجد ١) ، ٣١٥ ، و (مخ ط ٢) ٢٦٤/١٣ ، ترجمة : عويمر بن زيد ، أبو الدرداء .
- ١٠ - المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ٣٩٢/١٤ ، ترجمة : فضالة بن عبيد الانصاري ، و (مخ باريس) ، ٢٢٥/١٩ ب ، ترجمة : أبو قنان ، طلحة بن أبي قنان .
- ١١ - المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ٢٦١/٨ ، ترجمة : عائذ الله بن عبدالله ، أبو ادريس الخولاني .
- ١٢ - المصدر نفسه : ترجمة عطية بن قيس ، ذكرت سابقا .
- ١٣ - المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٤٦/٩ ، ترجمة : عبدالله بن عامر اليحصبي .
- ١٤ - المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ٢٣/١٨ ، ترجمة : يعقوب بن العارث الدماري .
- ١٥ - المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ٥٠٥/١٦ ، ترجمة : مروان ، أبو عبد الملك .
- ١٦ - المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ٢٨٤/١٣ ، ترجمة : العلاء بن العارث الدماري .
- ١٧ - المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ٥٠٤/١٤ ب ، ترجمة : فيس بن موسى الأعمى .
- ١٨ - المصدر نفسه : الترجمة نفسها .
- ١٩ - المصدر نفسه : (مخ ط ٢) ١٣٩/١٨ ، ترجمة يزيد بن السمط .
- ٢٠ - المصدر نفسه (مخ باريس) ، ١٢/١٨ ، ترجمة : يزيد بن يوسف . إضافة الى المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٣٤/٣ ب ، ترجمة : أيوب بن تميم ، جاء فيها : كانت قراءة الجند على أبي عبد الملك القاري ، والاسام يحيى بن العارث الدماري ، وفيها أيضا : يزيد بن السمط ويزيد بن يوسف فتيها الجند ، وأبو خليد الدمشقي وأيوب بن تميم قارئا الجند .
- ٢١ - المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ٢٠٧/٨ ، ترجمة : عاصم بن عمر بن قتادة .
- ٢٢ - ابن الجوزي : سيرة عمر ، ص ٩٤ .
- ٢٣ - تاريخ مدينة دمشق (مخ باريس) ، ٧٠/١٨ ب ، ترجمة : يونس بن ميسرة بن حلبس .
- ٢٤ - المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ٤٢٢/١٧ ب ، ترجمة : وراد أبو الدر .
- ٢٥ - المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ٣٠٧/١٥ ب ، ترجمة : محمد بن مسلم بن شهاب الزهري .
- ٢٦ - المصدر نفسه (منجد ١) ، ٣١٥ .
- ٢٧ - المصدر نفسه (منجد ١) ، ٣١٥ .
- ٢٨ - المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ٢٦٤/١٢ ، ترجمة : هويمر بن زيد ، أبو الدرداء .
- ٢٩ - الذهبي ، طبقات القراء ، ٦٣٣ .
- ٣٠ - ابن الجزري ، النشر في القراءات العشر ، ٢/٢٦٤ .
- ٣١ - تاريخ مدينة دمشق (مخ ط ٢) ، ٣٩٢/١٤ ، ترجمة : فضالة بن عبيد الانصاري ، سبق ذكرها ، والذهبي ، طبقات القراء ، ص ٦٥٠ .

- ٣٢- تاريخ مدينة دمشق (مخ ط ٢) ، ترجمة : أبو الدرداء ، سبق ذكرها .
- ٣٣- المصدر نفسه (مخ باريس) ، ١٩ ، ٢٢٥ ب ، ترجمة : أبو الفان ، سبق ذكرها .
- ٣٤- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٨/١٦١ ، ترجمة : يحيى بن سعيد الدمشقي .
- ٣٥- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ترجمة : عطية بن قيس الكلبي ، سبق ذكرها .
- ٣٦- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٢/١٤٩١ ، ترجمة : عمارة بن سلمان .
- ٣٧- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٠/٥١١ ب ، ترجمة : عبد الواحد الدمشقي ، وغيرها .
- ٣٨- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٩/٢٢٣ ب ، ترجمة : أبو هاجر الرحبي .
- ٣٩- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٧/١٤٠٩ ، ترجمة : واثلة بن الأسقع .
- ٤٠- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ٧/٢٥٦ ب ، ترجمة : سليمان بن موسى الأشدق .
- ٤١- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٥/٣٠٧ ب ، ترجمة : محمد بن مسلم بن شهاب الزهري .
- ٤٢- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ٧/١١٤١ ، ترجمة : سعيد بن عبد العزيز .
- ٤٣- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٧/٤٧١ ب ، ترجمة : الوليد بن مسلم .
- ٤٤- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ٩/١١٤٦ ، ترجمة : هبة الله بن عامر اليعصبي ، وتاريخ أبي زرعة ، ١/٣٤٣ وفي تاريخ مدينة دمشق (منجد ٢) ، ١٤ : العينية يعني القنطرة القريبة قرب الباب الصغير .
- ٤٥- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٢/٣١٠ ب ، ترجمة : علي بن داود ، أبو الحسن الداراني .
- ٤٦- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ٥/٤٧١ ، ترجمة : الحسين بن مبشر بن عبيد الله ، أبو علي المري .
- ٤٧- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٤/١٥٥٩ ، ترجمة : كنيز بن عبد الله ، أبو علي الغادم .
- ٤٨- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٤/١٣٥٠ ، ترجمة : عيلان بن زهر .
- ٤٩- المصدر نفسه (مختصر ابن منظور) ، ٣٠ ، ترجمة : أحمد بن سليمان بن حذلم .
- ٥٠- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٤/٤٤٤ أ ، ترجمة : القاسم بن عثمان الجوهي .
- ٥١- المصدر نفسه (مخ أحمد الثالث) ، ١/٤٠٧ ، ترجمة : أحمد بن يحيى ، أبو عبد الله بن الجلا .
- ٥٢- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٢/٤٣٤ ، ترجمة : علي بن طاهر بن جعفر ، أبو الحسن القيسي السلمي النحوي .
- ٥٣- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٨/١٦١ ، ترجمة : يزيد بن عبد الملك ، الغليفة الأموي .
- ٥٤- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٣/١٢٨٤ ، ترجمة : العلاء بن الحارث الدماري .
- ٥٥- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٠/١٥٤١ ، ترجمة : هبة الله بن عبد الكريم ، أبو زرعة الرازي .
- ٥٦- المصدر نفسه (مخ ط ٢) ، ١٧/٣٥٧ ب ، ترجمة : نصر بن إبراهيم المقدسي ، الفقيه الشافعي الزاهد .
- ٥٧- المدارس في تاريخ المدارس ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٤١٣ .
- ٥٨- المصدر نفسه .
- ٥٩- تهذيب ابن عساكر ، ٤/٤٣٥ ، ترجمة حمد بن هبة الله ، أبو الفرج المقرئ (ت ١٠١٠/٤٠١) . ولد وقف هذا الشيخ داره لسكنى الزهاد والصوفية .
- ٦٠- المدارس في تاريخ المدارس ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١١ .
- ٦١- تاريخ مدينة دمشق (مختصر ابن منظور) ، ترجمة : أحمد سليمان بن حذلم ، وفيها أنه كان لهذا الفقيه مجلس في الجمعة يملئ فيه في داره ، بالإضافة إلى حلقاته الدائمة في جامع دمشق .
- ٦٢- إشارة إلى المدرسة الصادية التي جاء ذكرها في الصفحة الأولى من البحث .
- ٦٣- المدارس في تاريخ المدارس ، ج ١ ، ص ١٠٠ .

□ مراجع البحث :

١ - المصادر القديمة :

استندت في هذا البحث الى مصدر رئيس هو :

- ابن عساكر (علي بن الحسن) ، تاريخ مدينة دمشق ، كتبه بين ٥٢٨ هـ / ١١٣٤ م و ٥٥٩ هـ / ١١٦٤ م . واستمر يعمل فيه اضافة وتصحيحا حتى نهاية حياته سنة ٥٧١ هـ / ١١٧٦ م . وهو في ١٩ مجلدة كبيرة . وقد استعملت منه بما يلي :
- النسخة المخطوطة التي وقفها سليمان باشا العظم بدمشق ، وهي من مخطوطات المكتبة الفاهرية بدمشق . اشرت اليها في الحواشي ب (مخ ط ١) .
- النسخة المخطوطة التي وقفها اسمع باشا العظم على مدرسة والده بالغياطين بدمشق ، وهي من مخطوطات المكتبة الفاهرية ايضا ، اشرت اليها في الحواشي ب (مخ ط ٢) .
- نسخة باريس ، بالنسبة للمجلدة الأخيرة من المخطوط ، وهي تشكل - في رأيي - ذبلا له كتبه ابن المؤلف (القاسم) ، وفيها ترجمات اضافية . اشرت اليها في الحواشي ب (مخ باريس) .
- مختصر ابن منظور (محمد بن المكرم الانصاري) لتاريخ مدينة دمشق (مخطوط) ، اشرت اليه في الحواشي ب (مختصر ابن منظور) .
- نسخة مكتبة احمد الثالث باستامبول لبعض اجزاء المخطوط ، اشرت اليها في الحواشي ب (مخ احمد الثالث) .
- نسخة ييل ، رمزت لها ب (مخ ييل) .
- نسخة كامبريدج ، رمزت لها ب (مخ كامبريدج) .
- وقد اعتمدت في هذه النسخ على الصور والافلام التي تفتنيها المكتبة الفاهرية بدمشق . وجدير بالذكر ان مخطوطات المكتبة الفاهرية انتقلت أخيرا الى مكتبة الاسد بدمشق .
- القسم المطبوع الذي حققه الدكتور صلاح الدين المنجد وصدر عن المجمع العلمي بدمشق ، ١٩٥١ و ١٩٥٤ في جزأين يشكلان معا المجلدة الأولى من الكتاب . وقد اشرت اليهما في الحواشي ب (منجد ١) و (منجد ٢) .
- القسم المطبوع الذي حققه الاستاذ محمد احمد دهمان ، وصدر عن المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٦٣ . وهو يترجم لعدد من الاعلام باداء « بيشر » ومنتها « بثابت » .
- هذا وقد طبعت اقسام جديدة من المخطوط أخيرا ولكن لم يتسن لي بعد مقابلتها مع الاصول التي احتفظ بها .
- وهناك تهذيب ابن عساكر الذي نشره عبدالقادر بدران واحمد عبيد في سبع مجلدات ، بين ١٩١١ و ١٩٣٧ بدمشق . وهو يغطي التاريخ من بدايته حتى قسم من حرف العين .



□ أما المصادر الأخرى فهي :

- أبيض (ملكة) ، التربية والثقافة العربية - الاسلامية في الشام والجزيرة ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٨٠ .
- أبيض (ملكة) ، « الدور التربوي للمسجد الجامع بدمشق من الفتح حتى عام ٨٦ هـ / ٧٠٥ م في : دراسات تاريخية ، العدد ٧ ، له ٢ ، يناير ١٩٨٢ ، ص ٩٨ - ١١٥ ، دمشق .
- ابن الجزري (محمد بن محمد) ، النشر في القراءات العشر ، مطبعة مصطفى محمد ، القاهرة ، د . ت .
- ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي) ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، مطبعة المؤيد بمصر ، ١٣٣١ هـ .
- الذهبي (محمد بن أحمد) ، طبقات القراء ، استامبول ، مطبعة المساعي ، ١٣٣١ / ١٩١٣ .
- أبو زهرة (عبد الرحمن بن عمر النصري) ، تاريخ ابي زرة الدمشقي ، تحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ، ١٩٨٠ .
- النعيمي (عبد القادر) ، الدارس في تاريخ المدارس ، نشر وتحقيق جعفر الحسني ، المجمع العلمي العربي بدمشق ، ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م . جزءان .

الشعر والسلطة في العصر المملوكي*

د. ياسين الأيتوني

تراوح تأثير السلطة على الشعر والشعراء والكتاب ، في العصر المملوكي ، ما بين الهبات والصدقات التي كانت تمنح لسائر القطاعات ومنها قطاع الشعراء ٠٠٠ والرعاية المباشرة من توظيف ، ومصاحبة ، الى مطارحة الشعر ، واقتراح الموضوعات ، وما الى ذلك ٠٠ وهو ما تعالجه العناوين الآتية :

أولا - علاقة السلطة بالشعر

أردنا بذلك ، نظرة السلطان الى جمهرة الشعراء ، وكيفية تعامله معهم ، مما أدى الى نمطية معينة من الكتابة الشعرية ، هي وليدة مواقف وأحاسيس معظمها الى جانب السلطة .

١ - فضل الملوك والأمراء :

من الأمثلة الدالة على ذلك ، حكاية الشاعر المصري ، جمال الدين ابن نباتة المتوفى سنة ٧٦٨ هـ مع الملكين الأيوبيين المؤيد أبي الغداء وولده الأفضل حيث بلغت منزلته لديهما ولا سيما المؤيد ، درجة لم يرق اليها شاعر آخر ، باستثناء قلة ، بينهم أبو الطيب المتنبّي مع الأمير سيف الدولة الحمداني ، وصفي الدين الحلّي مع ملوك بني أرتق والملك المؤيد نفسه ، وسيأتي الكلام عليهما فيما بعد .

لقد قدم الملك المؤيد (١) (وهو أحد الأمراء الأيوبيين الذين أكرمهم الملك الناصر محمد بن قلاوون فاقطعه ولاية حماة ، وجعله ملكاً عليها لما تمتع به المؤيد من قدرات ومناقب

علمية وأدبية وخلقية رفيعة ، وقد توفي المؤيد سنة ٧٣٢ هـ / ١٣٣١ م) قدم للشاعر ابن نباتة من النعم والمراتب والهبات ، الشيء الكثير ، عبّر عنها الشاعر وصورها في شعره بأمانة تكاد تكون حرفية ، وهو ما عرف لدى الشاعر « بالمؤيديات » . فقد كفاه المؤيد ذل السؤال وابتدال الشعر فأجازه وأنابه ووظفه راتبا كل عام (٢) ثم توطلت العلاقة ، ففدا الشاعر صفي المؤيد وصاحبه ورفيقه في مناسبات عدة ولا سيما مجالس الأدب والشعر مع عدد آخر من الشعراء والأدباء ، فكان لا بد من نظم قصائده « المؤيديات » التي حملت شكر الشاعر وطمأنينة روحه المتمطشة الى حاكم أديب عالم كآبي الفداء .

« صنتني عن أنى الزمان وقد حا
وانبرى غيثك الهتون بجدوى
ول حربي واستكبر استكبارا
علمتني مذائحا لا تبارى » (٣)
ثم يقول :

« لولاك ما أمست قريعتي
انت الذي رومت غمامته
الكليلة شاعره
رباي العاطفه
فلقد وجدت ديار ملكك
بالسعادة عامره
قهرت حماة لي العدا
فحماة عندي القاهرة » (٤)

ولم يكن صفي الدين الحلبي (المتوفى سنة ٧٥٠ هـ / ١٣٤٩ م) أقل تنمعا مع الملك المؤيد ، من ابن نباتة ، فقد حظي هو الآخر بأيد بيضاء وأيام سنية ، سال فيها مداد حبره الشعري ، وعبر عن ذلك بقصائد وموشحات حفظها لنا ديوانه المطبوع ، من هذه القصائد واحدة بعنوان « الملك الجامع الفضائل » ومثلها :

« راجع الطرف باللقا وسنه
ولو بمدح المؤيد اعتبروا
ان ذاق غمضا من بعدكم وسينه
لبدلت سيئاتهم حسنه
الملك الجامع الفضائل والبا
ذل في الصالحات ما خزنه
أضاق عن حمل بعضه عطنه
أوسعت للعبد من هباتك ما
مسكنه نفسه ، ولا سكنه
أنسه فضلكم فما طلبت
به ، وإنساه ظلكم وطنه .. » (٥)

وقال الحلبي ، من قصيدة يشكر فيها انعامه وقد حمل اليه تحفا وكسوات البيت وآلاته ومهمات جسيمها :

« وقافية شبيه الشمس حسنا
لها فضل على غرر القوافي
تردد بين كفي واليراع
كما فضل البقاع على البقاع
غدت تشني على عليك ثما
ضمنت لربها نلج المساعي » (٦)

ولم تكن علاقة شاعرنا بالملك الأفضل، أقل وثوقاً مما كانت عليه مع المؤيد . بل تجاوزت العلاقة كل المقاييس السابقة المألوفة بحيث « تحولت الى نوع من المخالطة الكفوءة » أو المتكافئة ، فيخرجان معاً الى الصيد ، ويلعبان في رماية البندق ، فتُحمل الهدايا والتحف من الأفضل الى الشاعر الذي كان يبعث الى الملك بغلام تركي يمتدح اليه عن الانقطاع ويبيدي شغفا بقلياه » (٧) .

أما العلاقة التي تعد نموذجاً للعلاقات المميزة بين الشعراء والحكام ، فهي تلك التي كانت للصفي الحلبي مع ملوك بني أرتق الذين حكموا مدينة « ماودين » من قبل سلاطين المغول ، ومنحوا - كملوك بني أيوب في حماة - استقلالاً ذاتياً واسع المدى ، دفعت الشاعر الحلبي الى الإقامة الطويلة في بلاطهم ، يمشي مع ملوك هذه المدينة أحلى أيام عمره ، بمزول عن الفتن والحروب والمطامع الجشعة . وهكذا استقر الشاعر في كنف بني أرتق استقراراً نادراً ، فكان له مرتب يتقاضاه من ملوك بني أرتق ، جمع منه ومن الأعطيات والهدايا العديدة ، ومن أرباحه التجارية ، ثروة كبيرة بلغت حدود المائة ألف دينار (٨) فكانت قصائده « الأرتقيات » التي سماها : « دور النحور في مدائح الملك المنصور » نجم الدين أبي الفتح غازي - وهي عبارة عن تسع وعشرين قصيدة ، كل واحدة منها على حرف من حروف الهجاء ، تبدأ أبيات القصيدة كلها ، وتنتهي بحرف واحد ، وهكذا القصائد التسع والمشرون (٩) .

نورد على ذلك بيتين ، من قصيدته الهزمية :

« الهيئت عن قومي بملك عنده تنسى البنون فضائل الأباء
اني تركت الناس حين وجدته ترك التيمم في وجود الماء » (١٠)

هذا من حيث المعطاء المادي والمعنوي ، الذي رمزنا اليه بمثالين اثنين ، واحد للشاعر ابن نباتة المصري ، والثاني للصفي الدين الحلبي ، والأمثلة على ذلك كثيرة لا مجال لمعرضها .

أما من حيث التأمين الحياتي الدائم ، فقد قامت السلطة بما يشبه وظائفنا الحكومية اليوم ، ووظفت معظم الكتاب والشعراء في شتى ميادين الخدمات الرسمية العامة ذات النفوذ ، نورد بعض الأسماء على سبيل التأكيد كالشاعر ابن نباتة الذي استطاع بفضل القاضي شهاب الدين بن فضل الله العمري ، أن يحقق حلماً طالما راوده وهو التوقيع في ديوان السلطان أو نائبه . وهي وظيفة عالية ، لم يكن يقوم بها الا كتاب الانشاء ، ثم كتاب السر (١١) وكان ذلك سنة ٧٤٣ هـ ، في حكم السلطان الناصر أحمد بن السلطان الناصر محمد بن قلاوون .

ومن الأسماء الأدبية الأخرى التي شغلت مناصب عالية في دولة المماليك ، كل من الشعراء « الأمير سيف الدين أبي الحسن علي بن عمر بن قزل المعروف « بالمسيد » الذي تولى

شد الدواوين بمصر سنوات طويلا» (١٢) والشاعر الشيخ الامام الرباني ابي زكريا يحيى بن يوسف بن عبد السلام **الصرصري الضير**» (١٣) والشاعر الأمير جمال الدين موسى بن يغمور بن بليمان ، الذي رقي رتبة النيابة ، وكان أول المستشارين لدى السلطان **الظاهر بيبرس** الذي لم يكن يصني الا اليه ، يفعل ما يشير به عليه ، وقد توفي سنة ٦٦٣ هـ (١٤) . والرئيس الشاعر كمال الدين أحمد بن عبد العزيز المعروف بابن **العجمي** ، كتب للملك الناصر صلاح الدين يوسف ، وكان من أعيان الكتاب وأماثلهم (١٥) والشاعر القاضي علام الدين أحمد بن عبد الوهاب المعروف بابن بنت الأعر الذي تولى منصب القضاء وحسبة القاهرة ونظير الأحباس ، فضلا عن التدريس ، وقد توفي بالقاهرة سنة ٦٩٩ هـ (١٦) .

وبكلمة موجزة ، نقول : ان هناك نقلة نوعية ، حدثت لشعراء هذا العصر وكتابه ، بحيث لا نكاد نجد واحدا منهم لم يكن في أعلى الوظائف ، وملتقا بأحسن الألقاب ، كالأمير ، والرئيس ، والشيخ ، والصاحب ، وغيرهما لما لم نعهده مع معظم شعراء بني العباس ولا بني أمية ، على عظمة هؤلاء وطول باعهم الشعري والسياسي . وكله يؤكد علو المكانة التي عرفها شعراء المماليك ، وتقدير السلاطين والأمراء ، لعلمهم وأدبهم .

ونمثل لذلك أيضا بالصاحب والوزير شمس الدين محمد بن عثمان المعروف بابن **السلعوس** ، أحد الشعراء الكتاب المقربين جداً من الملك الأشرف خليل بن قلاوون . الذي عينه في زمن والده ، محتسب دمشق ، ثم لما مات المنصور قلاوون ، عينه الأشرف وزيراً ، له المقام العالي ، والحظ الأوفر من وجدان الملك ، « فكان اذا ركب ، تمشي الأمراء الكبار في خدمته » ، حتى الوزير علم الدين سنجر الشجاعي كان يقف في خدمته (١٧) وفيما يتعلق بوظائف الدواوين ، كانت هناك وظيفة كاتب الانشاء التي قسمها المماليك الى طبقتين :

الأولى : كتاب الدست : وهم الذين يجلسون بين يدي السلطان وتحت كاتب السر ، وقد رأسهم في البداية ، الكاتب القاضي محيي الدين بن عبد الظاهر ، الذي جعل كاتب الديوان ذا مقام عال ، يحافظ عليه معظم سلاطين المماليك من بعد .

والثانية : كتاب الدرج ، وهم الموقعون على ما يصدر عن كاتب السر أو الأمير أو الوزير (١٨) .

وعلى هذا فان كتابة السر التي تقلدها عدد من الكتاب والشعراء ، هي بمثابة وسام يملقه سلاطين المماليك على صدور الكتاب والشعراء ، لأنهم وضعوهم ، بذلك في موضع لم يكن يعرفه أو يتوصل اليه خاصة السلطان وكبار رجال الدولة ، الذين أصيبوا بالغيرة والحسد الشديدين ، لما كان يملكه الكاتب من أسرار ، طالما سموهم اليها بطريقة من الطرق . فصح فيه - أي كاتب السر - قول عبدالله بن الأزرق ، ان هو وشى أو تلاعب بالأسرار :

« فلا فرق عندي بين قاض وكاتب وشى ذا بحق او قضى بباطل » (١٩)

عدا الوظائف العالية التي شغلها الشعراء والكتاب ، حظي هؤلاء بنعمة أخرى هي احتضانهم ممنوياً وعملياً من قبل السلاطين والأمراء الكبار ، فيحسبون على هذا البلاط أو ذاك ، ويكتسبون هذه الصفة فتلتصق بهم ، كما يلصق اللقب أو الكنية ، فيقال عن هذا الشاعر أو غيره ، من شعراء الملك الناصر ، أو الظاهر ، أو المنصور . . . وهكذا . . . كما نسب الشاعر ابن نباتة وصفي الدين الحلبي - في مرحلة طويلة من حياتهما - إلى البلاط الأيوبي ، لدى الملكين المؤيد والأفضل ، اللذين حكما حماة في ظل دولة المماليك .

وكانتساب الشاعر تاج الدين التنوخي - محمد بن عبد المنعم - المعروف بابن شقيير إلى بلاط الملك الناصر (صلاح الدين يوسف بن العزيز) (٢٠) .

أو الشاعر أمين الدين ، علي بن عثمان ، المعروف بأمين الدين السليمانى الذي وصفه ابن تغري بردي بقوله : « كان فاضلاً مقتدراً على النظم ، وهو من أعيان شعراء الملك الناصر صلاح الدين يوسف صاحب الشام » (٢١)

أو الشاعر محمد بن يوسف التثغفري الذي نسب ابن تغري بردي إلى شعراء الملك الأشرف موسى شاه أرمن الأيوبي (٢٢) .

وقد لا نصل إلى نهاية إذا نحن تقصينا ما حاضن الشعراء « ومرابضهم » في البلاطات والقصور ، لأن هذا كان من دأب السلطة الملكية ومن استظل بظلها من الحكام والسلاطين البعيدين عن مركز السلطة في الديار المصرية ، يكرمون الأدب وأهله ، ويسمون إلى استرضاء الناس وكسب تأييدهم ، ومن أقدر على إذاعة أخبارهم ، ونشر فضائلهم ، من الشعراء ؟

من أجل ذلك لم يكتف السلطان بالتوظيف و « التنسيب » وصرف المعاش ، بل كان يوزع الصدقات الدورية على الشعراء الذين لم يكن لهم حظوة دائمة في الوظيفة أو « الاحتواء » البلاطي . . . ويمنح المكافآت والخلع والهدايا ، حتى إذا حُجبت الصدقة عن بعض الشعراء ارتفع صوتهم معترضين ، منتقدين ، كما فعل الشاعر أبو عمرو عثمان بن سميد المعروف (بابن تولوا) ساخرأ من قاضي مصر يومئذ ، حينما أمر بقطع صدقات الشعراء ، باستثناء الشاعر أبي الحسين الجزار ، فقال ابن تولوا :

« تقدم القاضي لنوابه بقطع رزق البتر والفاجر

ووفر الجزار من بينهم فاعجب للطف التيس بالجازر » (٢٣)

وهو القائل ، هاجياً بالمرمرارة ، واقعه الميشي في مصر :

« يا أهل مصر وجدت أيديكم عن بسطها بالنوال ، منقبضه

فمد عدمت الفذاء عندكم اكلت كتبي كانني أرضه » (٢٤)

٢ - تأثير السلطة المباشر في النتاج الأدبي :

بلغ تأثير الملوك والأعيان في حياة الكتاب والشعراء ، حد التدخل المباشر في نتاجهم الأدبي ، من نظم ، وجمع أشعار ودواوين ، واقتراح الفنون الشعرية وأوزانها وقوافيها ، أو تأليف وتصنيف ، أو حتى « تأمير » كما حصل لابن نباتة في البلاط المؤيدي (٢٥) .
وتلك ماثرة أخرى من مآثر هذا العصر وسلاطينه ، لا يسع الدارس نكرانها أو تجاهلها .

فأخبار ابن نباتة في البلاط الأيوبي الحموي ، بادية لكل ذي اهتمام بشعره وعصره ، فقد جمع وألف وصنّف معظم نتاجه ، بطلب من الملك المؤيد ، مباشرة أو عن طريق كتّابه وأولياء دولته ، أورد بعضها على سبيل المثال :

« منتخب الهدية في المدائح المؤيدية » وهي قصائد المدح المسطرة في الملك المؤيد ، أمره بجمعها أحد أولياء الدولة المؤيدية لتقديمها هدية الى الملك المؤيد (٢٦) .

« شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون » وهو عمل نقدي ، طلبه منه المؤيد شخصياً والحث عليه بقبول هذه المهمة ، بعد أن اعتذر ابن نباتة ، في بادئ الأمر .

« الفاضل من انشاء الفاضل » وهو مختارات من نثر القاضي الفاضل الأدبي ، الذي سمع المؤيد مقتطفات منه ، فأمر الشاعر أن يجمع ذلك في كتاب خاص (٢٧) .

ويرى الدكتور عمر موسى باشا أن أشهر آثاره النثرية - بالإضافة الى آثاره الشعرية - قد وضعت للملك المؤيد أبي الغدّاء ، وبشجيع منه « استناداً الى ما يقوله ابن نباتة نفسه في فاتحة خطبة كل كتاب (٢٨) » .

أما صفى الدين الحلبي ، فقد تأثر بدوره بذوق الملك المؤيد الأدبي ، كان من حصيلة ذلك أن نظم الصفّي بعض القصائد ، منها ما هو من اقتراح المؤيد في الوزن والقافية ، ومنها ما كان رغبة في ارضاء ذوقه الشعري . وقد أملى عليه المؤيد ، وزناً من الموشحات وطلب منه توضيحه بلزوم ما لا يلزم « (٢٩) » .

ومن القصائد التي اقترحها عليه المؤيد ، بحراً وقافية : « الملك الجامع الفضائل » المار ذكرها أعلاه . أما الموشح المقترح في (لزوم ما لا يلزم) فهو بعنوان : « في حمى الملك » (٣٠) .

ولاننسى المناسبة التي دفعت صفى الدين الى جمع أشعاره كلها في ديوان واحد ، وكان ذلك بطلب من كاتب السر ورئيس كتاب الانشاء في بلاط الملك الناصر محمد بن قلاوون ، وبإشارة من هذا الأخير ، في الموضوعات ، والتبويب ، والترتيب ، ليكون - كما يقول الصفّي في مقدمة ديوانه - « ديواناً للمحاضرة ، ومجموعاً للمذاكرة ، فأجبت بالسمع والطاعة » (٣١) .

ثانياً : الشعر والسلطة

إذا كانت السلطة قد مدت الشعراء باللقاب والأرزاق والوظائف والمراتب العالية، بما لا يميزهم التزلف والتبذل والتملق، في حياتهم وعلاقاتهم، لدى الغالبية منهم، فإن هؤلاء أيضاً، قد وفوا بالمعطيات الممنوحة الموفورة لأقلامهم، وأسهموا في حركة العمران والتطور، ونطقوا بما ملكت إيمانهم من حب واعجاب وتمظيم، للسلطان العادل القادر، المتمكن من أعدائه، ففاضت عواطفهم تسطر قصائد الثناء والتقدير، وترفع من مستوى النصر، أو الانجاز الحضاري العمراني، محققين بذلك معادلة لا بد منها :

العطاء بالعطاء، والتضحية بالصمود، بالاشادة والتقدير .

ومن طبيعة هذا العصر، أن حركة الشعر فيه، لم تدخل في صراعات حزبية أو حتى شيعوية، كما كانت الحال في العصرين السابقين : العباسي والأموي .

جل ما هنالك تأييد وتعضيد لسياسة الدولة المملوكية في حربها مع أعداء الاسلام، والدود عن حياض الديار الاسلامية التي كانت في كنفها، ومعظمها من البلدان العربية . وفي ذلك شبه كبير بحركة الشعر في العصر الاسلامي الأول، حيث كانت المعركة محتدمة بين شعراء الدعوة الاسلامية، وشعراء الكفار .

أضف الى ذلك، الصدق الشعوري الذي يصيغ معظم القصائد «الجهادية» أو حتى «السلطانية» التي كانت تقال في مستهل ولاية السلاطين وما يشبهها من مناسبات قومية أو دينية . ومع الصدق الشعوري، صدق فني يصل في بعض الأحيان الى حدود الشعر الملحمي، لطول بعض القصائد، واحتدام التصوير الفني لمبارك النصر المديونية (٣٢) .

وقد يتبادر الى الذهن سؤال : هل استطاع شعراء هذه المرحلة استباق الأحداث، والارهاص بما يجدر في مقبل الأيام ومصائر الأمم والشعوب ؟

فنجيب، بأن معظم شعراء العربية، ان لم نقل جميعهم، لم يؤثروا هذه الخاصية فيفعلوا ما فعل بعض شعراء الفرنجة المعاصرين، وبعض الشعراء العرب الحديثين، في هذا الموضوع، من مثل التنبؤ والتعبير المسبق عما تؤول اليه الحياة الانسانية والقومية من تحولات واضطرابات، عنيت بذلك، مثلاً، شاعراً عالمياً كـ ت. س. اليوت، أو شاعراً عربياً كـ خليل حاوي .

ولعل أبرز العناوين التي ينبغي تسجيلها، ومعالجتها في هذا المضمار :

- ١ - مواكبة الشعراء للمناسبات القومية والسلطانية .
- ٢ - نفوذ الشعر في الواقع، والطموح، والفضل الكبير .
- ٣ - الشعر النقدي المسؤول، في مسائل التقويم والتقدير .
- ٤ - ثغرات في سلوك الشعراء .
- ٥ - خاتمة .

١ - مواكبة الشعراء للمناسبات القومية والسلطانية :

بادىء ذي بدء ، لا بد من تأكيد ناحية - بالنسبة الى تقليد السلاطين مراسيم السلطنة من قبل الخليفة - وهي قيام الشعراء بما يشبه العمل (البروتوكولي) في القاء الخطب والقصائد . وهو عمل يدخل أساساً في صلب مهام الشاعر المنتسب الى بلاطات الدولة ، والمعيّن في احدى وظائفها . من هذه الزاوية لا أرى لزوم الانتقال من قدر الشعراء والكتاب ، والا كان علينا اليوم أن نجرد كل متحدث رسمي أو موظف حكومي ، يشيد بمناقب الحاكم والحكم ، من صفات الكرامة الشخصية ، ونتمته بالذيلية والارتزاق الرخيص .

ونمثل لهذا التقليد ، الذي أضى عرفاً يمارس مع كل سلطان جديد ، بقصيدة للشاعر الشيخ شهاب الدين بن الأعرج السعدي المتوفى سنة ٧٨٥ هـ ، وهو يهنئ السلطان الظاهر برقوق ، السلطان السادس والعشرين في دولة المماليك ، بقوله :

تولى الملك برقوق المفدى بسعد الجدد ، والأقدار حتم
أتته أئمة الاسلام طراً الى أبوابه سعيًا يوم
وجاء له الخليفة في سواد فسلطنه وفي الأفاق رغم
وقلده بسيف الملك طوعاً فيا لك صارماً ، ما فيه ثلم
والبسه السواد فزاد حسناً كان جبينه بدر متم (٣٣)

أما مواكبة السلطان في الوقائع القومية الكبيرة ، من فتح وانتصار ، أو هزيمة وانكسار ، فقد لهجت السنة الشعراء في ذلك . ويأتي في مقدمة هؤلاء الشعراء ، شهاب الدين محمود بن سلمان الحلبي ، الملقب بالشهاب محمود (٦٤٤ هـ - ٧٢٥ هـ / ١٢٤٧ - ١٣٢٥ م) الذي نظم قصيدة رائية طويلة ، أثبت منها ابن كثير أربعين بيتاً ، وحذف الباقي ، وهو كثير .

وهي في مدح السلطان أشرف خليل بن قلاوون ، عقب انتصاره على جيش الروم وفتح قلعة الروم ، الى الشمال من حلب . وكان يوماً مشهوداً خلده المؤرخون والكتاب والشعراء . ومن قصيدة الشهاب محمود . نورد الأبيات التالية :

» ... صرفت اليهم همة لوصفها الى البحر لاستولى على مده الجزر
وما قلعة الروم التي حزت فتحها وان عظمت الا الى غيره ، جسر
طليعة ما يأتي من الفتح بعدها كما لاح قبل الشمس ، في الأفق الفجر
فصبحتنا بالجيش كالروض بهجة صوارمه أنهاره ، والقنا الزهر
... ولو وردت ماء الفرات خيولهم ل قيل هنا ، قد كان فيما مضى نهر

٠٠٠ اقامت صلاة الحرب ليلا صخورها
فاضحت بها كالصب يغفي غرامه
فاكثرها شفع واكبرها وتر
حذار اعاديه وفي قلبه جمر
وشبت بها النيران حتى تمزقت
وباحت بما اخفته وانتهكت الستر» (٣٤)

قد لا ننصف الشاعر اذا قلنا : ان هذه القصيدة موفقة فقط ، لان ما فيها من نفس ملحمي واستعارات وكنائيات فنية غنية الابعاءات ، يجعلها في مصاف الشعر العربي الرفيع ، في المصور كافة ، حيث غاب التائق اللفظي والزخرف البديعي ، وتنحى جانباً التعميد اللغوي والمعاظلة الاسلوبية ، ليحل محلها انسياب الشعر الصادق ، وتوهج القلم الذي يخطه ، وهو شيء ليس اعتيادياً في عصر كعصر المماليك .

وقبل هذه الرقعة « الأشرفية » المظفرة ، كان للشهاب محمود حضور شمري آخر ، مع السلطان الظاهر بيبرس ، اثر بطولة الظاهر وجيشه ، مع جيش التتار على الحصون والثغور الشمالية الشرقية من الديار الشامية ، موقفاً فيهم هزائم متلاحقة ، ارتقى شعر الشهاب اليها ، فصور ذلك تصويراً جميلاً ، شمع فيه صاحبه عبر النفس الملحمي :

« سرّ حيث شئت لك المهيمن جار
لم يبق للدين الذي اظهرته
واحكم فطوع مرادك الاقدار
يا ركنه ، عند الاصادي ثار
مما تراقصت الرؤوس وحرّكت
من مطربات قسيك الاوتار
حملتك امواج الفرات ومن رأى
بحرا سواك تقلّنه الانهار
شبتك مساميك المعازل والورى
والترّب والاسناد والاطيار
هذي منعت ، وهؤلاء حميتهم
وسقيت تلك وعمّ ذا الايسار
فلاملان الدهر فيك مدائح
تبقى - بقيت - وتذهب الاعصار» (٣٥)

وليست بعيدة عن ذلك - وان على شيء من التكلف البديعي - قصائد الشاعر المملوكي موفق الدين الأنصاري - المشار اليه في العاشية أدناه - في مواكبته انتصارات السلطان قطز ، ثالث سلاطين المماليك ، وصاحب النصر العظيم في وقعة عين جالوت الشهيرة .

كذلك انتصار الملك الأيوبي المنصور الثاني ، ملك حماة ، زمن السلطان قطز ، في معارك مشابهة ، فلنسمعه يهنئ المنصور ، مشيداً ببطولته النادرة :

« رويّت اكباد القنا بدمائهم
فغدا لسيفك في رقاب كماتها
مما أطال سواك في تعطيشها
حصد المناجل في يبيس حشيشها
٠٠٠ دارت رحي الحرب الزبون عليهم
فغدت رؤوسهم حطام جريشها
وطويت عن مصر فسيح مراحل
ما بين بركتها وبين عريشها ٠٠» (٣٦)

وقبل أن نختم الكلام حول هذه الفقرة المخصصة لمواكبة الشعراء للمناسبات القومية الكبرى ، يحسن التوقف قليلاً عند شاعر آخر ، واكب السلطان المنصور قلاوون في غزواته ومدافعاته عن الثغور الشامية في وجه التتار زمن السلطان المغولي غازان وغطى بعض الشيء فسحة من النصر العسكري الواسع الذي لم يكن الشاعر المعنى هذا وحده في معمة الشعر ، بل شاركه آخرون ، بينهم الشاعر علاء الدين الوداعي ، الذي قال ، ساخراً من قول السلطان غازان عندما أعلن أنه جاء إلى الشام للفرجة ، فإذا به يهزم شر هزيمة :

« قولوا لغازان بأن جيوشه جاءوا ، ففرجناهم بالشام
في سرحة المرج التي هاماتهم منثورها ، وشقائق الأجسام
ما كان أشامها عليهم فرجة غمّت ، وأبركها على الاسلام ! » (٣٧)

أما الشاعر الذي رغبنا في التوقف عنده ، فهو شمس الدين الطيبي (الحسين بن محمد المتوفى سنة ٧٤٣ هـ) (٣٨) ، فقد نظم قصيدة طويلة تجاوزت المائة بيت ، أورد منها الصفي ، اثنين وأربعين بيتاً ، نختار منها ما يلي :

- ١ - « برق الصوارم للأبصار يختطف والنقع يحكي سحاباً بالدماء يكف
- ٢ - ٠٠ يقي بهم ملّة الاسلام ناصرها كما يقي الدرة المكنونة الصدق
- ٣ - وجاهدوا في سبيل الله وانتصروا من بعد ظلم ومما ساءهم أنفوا
- ٤ - ٠٠ دارت عليهم من الشجعان دائرة فما نجا سالم منهم وقد زحفوا
- ٥ - فرّوا من السيف ملعونين حيثسروا وقتلوا في البراري حيثما ثقفوا
- ٦ - وملكت الأرض قتلاهم بما قذفت منهم وقد ضاق منها المهمة القذاف
- ٧ - والطير والوحش قد عافت لحومهم ففي مزاج الضواري منهم قرف

ثم يخاطب السلطان غازان بلغة المشق والغرام الذي يضطرم بصدر غازان «شوقاً» إلى دمشق :

- ٨ - ما أنت كنفو عروس الشام تخطبها جهلا ، وأنت إليها الهائم الدنف
- ٩ - قد مات قبلك أباء بحسرتها وكلهم مغرم مغرى بها كليف
- ١٠ - ان الذي في جعيم النار مسكنه لاستباح له الجنات والغرف » (٣٨)

لا أظن أن شعراً كهذا ، هو من نوع الموالاة والمدح التقليدي ، الذي صيغت به معظم المصور الأدبية السابقة ، إنما هو شحنات التوتر النفسي الجائشة في جنبات صاحبها ،

قُبِضَ لها قلم ناصع وقريحة نيرة ، وذهن مثقف بشتى أفانين الثقافة المتاحة لأبناء هذا العصر . ولا أظن أنني قرأت شعراً مبدعاً - بالمعنى الفني لكلمة « ابداع » - كالذي قرأته في الأبيات ذات الأرقام (٦ - ١٠) .

ويكفي العصر فخراً أن يكون بين ظهرانيه شعر رفيع كهذا، وشاعر مجود كالطبيبي .

٢ - نفوذ الشعر في الواقع ، والطموح ، والفضل الكبير

درج بعض شعراء الماليك على مسaire السلطان ومواكبته في المناسبات والمواسم وغيرها . لكن البعض الآخر تجاوز ذلك الى ما هو أبعد من المواكبة ، فبنوا لأنفسهم ، وفي معظم قصائدهم ، ولا سيما المدحية ، هيكلأ أطلق عليه اسم « دولة الشعر » وهي كناية عن مشاعر تفوق وتمايز دفعتهم الى نوع من الفخر الذاتي في مضماري الشعر والقريحة الشعرية التي تدفع بالكلام الشعري . من هؤلاء الشعراء ابن نباتة المصري الذي لا يتردد ، وهو في حضرة المديح السلطاني المؤيدي ، عن الاشادة بشعره وقصيدته ، مورياً ورامزاً بصور شعرية لاتقل عن بعض صور الشعر الرمزي الحديث ، مكانة وجمالاً :

« لبابك يا ابن الأكرمين بعثتها أوانس من مدح عن الغير جنقلا
وأرسلتها غراء كالفضن يانعا وزهر الربى ريثان ، والريح سلسلا
شببت لها فكري وفاحت حروفها كاني قد دخت في الطرس مندلا
وكم مثلها أهديتها طي مدرج تكاد لفرط الشوق أن تتسللا » (٤٠)

من يقرأ هذه القصيدة لا يستغرب ما جاء به شاعر عربي معاصر هو الدكتور بشر فارس (١٩٠٧ - ١٩٦٣) من شعر رمزي ينطوي على ممان متشابهة متداخلة ، في قصيدته المسماة « الى زائرة » والتي مطلعها :

« لو كنت ناصعة الجبين هيهات تلنقضي الزيارة
ما روعة اللفظ المبين السحر من وحي العبارة » (٤١)

ومن الشعراء من كان يرفض بعض الوظائف العالية ، كمنصب القضاء ، أكثر من مرة ، مفضلاً عليه حياة حرة مستقلة ، لاترتبط بأي قيد من قيود الدولة ، كالشاعر الامام علي بن سعيد البصراوي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ . فالحياة عنده : أمن وصحة وشباب ومال ، أو كما نظمه في ذلك شعراً :

« أرى عناصر طيب العيش أربعة ما زال منها ، فطيب العيش قد زال
أما وصحة جسم لا يخالطها مغاير ، والشباب الغض والمالا » (٤٢)

أمام هذا المفهوم الجميل للحياة ، لابد من توضيح نقطة هامة ، وهي صعوبة تحقيق هذا النمط من الحياة ، وإن كان شيئاً مشروعا ، ولهذا كنا نرى الشعراء يتململون من العراقيل التي تواجههم وتضيق عليهم على مقربة من ذلك السؤال ، فينتفض بعضهم ويأبى ، ويلوح البعض الآخر بالابتعاد وقصد سبل أخرى ، مع صدوحين آخرين ، ويستسلم الباقي لشجون الحياة ، مكتفياً بالشكوى والتذمر .

ومن هذا القبيل ، الشاعر جمال الدين أبو الحسين الجزار (٦٠١ - ٦٧٩ هـ) وهو أحد كبار الشعراء في زمانه ، وصفه ابن تغري بردي فقال : « كان من محاسن الدنيا ، وله نواذر مستظرفة ومداعبات ومفاوضات مع شعراء عصره » (٤٣) .

ومن أشعاره في شكوى الحياة ، ما ذكره عن جهده المتواصل في سبيل الآخرين ولكن من غير مقابل يسد حاجة ولا يذهب همًا (٤٤)

« اكلف نفسي كل يوم وليلة هموما على من لا افوز بخيره
كما سود القصار بالشمس وجهه ليجهد في تبييض اثواب غيره »
(القصار - هنا - مبيض الثياب)

وكان شاعرنا يعيش من حرفة الجزار (ذبح الخراف وبيع لحمها) ثم استرزق بالمدح ، فتصد قصور الأمراء والسلاطين ، وكسب ثروة كبيرة . لكنه كان كثير الانفاق سرفاً على حرفته الأخيرة ، وهي حرفة الشعر والأدب ، فضلا عن حرفته السابقة :

« يا اميرا يرجئ ويغشى لباس ونوال في يسوم حرب وسلم
لي من حرفة الجزار والآ داب فقر يكاد ينسيني اسمي » (٤٥)

ومن الشعراء الذين لم يرتزقوا بشعرهم ، ويبيموه في أهواء الملوك والأمراء ، صفى الدين الحلبي الذي اختط لنفسه مبدأ سار عليه معظم الأوقات ، وهو « ألا يمدح كريماً وإن جل ، إلا لما عده زاداً للمال في مديح النبي والآل » (٤٦) .

وبالفعل ، لم يحد هذا الشاعر عن جوهر هذا الخط . فما مدح للمدح ، ولا ألقى بشعره مع الملئقن تقرباً وتنافساً لرضى الأعيان . وإنما رد جميل الملوك واحتفاءهم به وأيادهم البيضاء عليه ، بما يملكه من جميل القول والثناء ، متمثلاً بقول المتنبي الشهير :

« لا خيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق أن لم تسعد الحال »

وهكذا فعل مع سلاطين بني أرتق ، والناصر محمد بن قلاوون ، والملئقن الأيوبيين : المؤيد والأفضل ، اللذين لم ير في قصائده فيهما سوى الرد الخلقي النبيل ، عملاً بما جاء في الآية الكريمة :

﴿ وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها ، أو ردوها ﴾ (٤٧)

بقي أن نقول : أن الخطة شيء ، والعطيق شيء آخر ، هذا إذا أردنا أن نشدد في تفسير الدوافع التي جعلت بعض الشعراء - أمثال صفى الدين ، الممتد بنفسه ، المزوف عن تمغيز جبهته على أعتاب السلاطين - يبالغ في مدح بعض الملوك والأمراء ، فيجعلهم شبه آلهة تمشي على الأرض (يسجد الملوك في أعتابهم وتخدم الأقدار في ركابهم) (٤٨) .
وقس على ذلك بقية الشعراء الذين ملأهم زهو في النفس وشعور مبكر بالتفوق . ومهما يكن ، فإننا لم نقرأ شعراً يتعرض فيه صاحبه إلى ممدوحه ، لتحويله ما يصبو إليه ، أو بعض ما يصبو إليه ، كما كانت الحال مع شاعر الغمرا الأكبر والتمالي الأول في الشعر العربي - أبي الطيب المتنبى - في قوله لكافور :

« أبا المسك هل في الكاس شيء أناله فاني اغني منذ حين ، وتشرب » (٤٩) .

٣ - الشعر النقدي المسؤول وظاهرة التقويم والتقدير :

على الرغم من شيوع شعر المديح في ذلك العصر ، تمشياً مع تقاليد الشعر العربي منذ الجاهلية حتى عصر النهضة الأدبية ، وكذلك شعر الغزل بقسميه الأنثوي والذكوري : عفيفاً - ما جئنا ٠٠ ، فإننا لم نعدم شعراء وعوا مسؤوليتهم الأدبية ، وموقعهم المميز في مجتمع يسوده الجشع والغيرة والحسد ، وانعدام الحبس القومي ، فاناروا دنياهم ببعض ما ملكوا من شموع الكلام والمعرفة ، وأشاروا إلى مواضع الفساد والافساد ، والتزلف والرشوة ، والطمع ، والجهل المستشري ٠٠ وغير ذلك مما نحاول عرضه في السطور التالية .

أول ما يستدعي الذكر في هذا الصدد ، القصيدة الرائية الطويلة التي نظمها الشاعر الدمشقي المقدسي ، عبد الرحمن بن اسماعيل المعروف بابي شامة (٥٩٩ هـ - ٦٦٥ هـ) ونشرت في كتابه النفيس : « تراجم رجال القرنين السادس والسابع » ، وفيها يمدح الشاعر حرفته الأساسية : الفلاحة التي تكفيه مذلة السؤال والخدمة في كنف الآخرين ، وتورثه عفة النفس وطهارتها وحرية صاحبها ، إلى ما هنالك من تعرضه لمفاسد المجتمع ، وانحراف الحكام عن جادة الصواب في إسناد المناصب إلى غير أهلها ، وما سوى ذلك من حكم وآراء ونظرات صائبة مفيدة ٠٠

وماك أهم ما تغيثت من أبياتها البالغة مائة وستة ، أثبتها المؤلف كاملة :

« لا تلمني على الفلاحة واعلم وبها صنت ماء وجهي عن النا ٠٠ كم رأينا مدرّساً ومولّى ضحكة للورى المدرّس والعا ٠٠ ان منهم من كان يلتغ بالقا والذي كاتب التتار ومن سار	انها من اجل كسب وأثرى س جميعاً وعشت في القوم حرا حققه أن يكون منه معرّى كم تلقى وليس يحسن يقرأ ف ، ومنهم من كان يلتغ بالرا اليهم قصداً فائى وأطرى
--	--

والذي قد أتى الفواحش واستك
والذي ميله الى نظم ويبـ
وله في أكل الحشيشة راي
٠٠ كلما قلت دولة الحاكم الجا
وتصدوا لأكل الوقف حتى
٠٠ فانا اليوم انزه القوم نفسا
٠٠ صانني الله عن مزاحمة القو
رباً سلّم فيما تبقى ولا تـ
فتراهم لأجل حاجتهم بيـ
حسدتني جماعة قال منهم
ويحهم ربنا هو الرازق يعطي
بر فاسأل ماذا جرى اذ تجرأ
ت وتقريب من يذاكر شعرا
وافق الفرع فيه ليلا وفجرا
تر زالت ، قامت علينا باخرى
ذمهم عارفوه نظما ونثرا
بخلاصي منهم واروح سرأ
م على منصب فيا رباً صبرا
وج الى من يستعبد الناس قسرا
ن يديه في قبضة الدل أسرى
قائل من هذا ، ومن أين اثنى ؟
فلا يسأل ، ويعطي كثيرا ٠٠» (٥٠)

ولم أجد شاعراً استطاع أن يفوق أبا شامة ، في فضح عيوب المجتمع ، وعرض
ظواهرها المرضية ، رافضاً كل أنواع الفين البشري ، والنفاق الاجتماعي والكذب
والتدجيل ٠٠ ، كالشاعر البوصيري (شرف الدين محمد بن سعيد المتوفى سنة ٦٩٦ هـ /
١٢٩٦ م) الذي ذاع صيته ، اذ شد من أترابه وشق طريق النقد السياسي الاجتماعي
٠٠ ويعتبر أجراً شعراء تلك الحقبة على تسجيل هفوات قومه شعباً وحكاماً ومواطنين (٥١)

ومن شعره النقدي المسؤول ، أنقل بعض ما أورده الصلاح خليل الصفدي في
كتابه القيم « الوافي بالوفيات » حول كتاب عصره من « مباشري الشرقية » :

» ٠٠ أمولاي الوزير غفلت عما
فكم سرقوا الغلال وما عرفنا
ولولا ذاك ما لبسوا حريرا
وقد طلعت لبعضهم ذقون
تفقهت القضاة فخان كل
يتم من اللثام والكاتبينا
بهم فكانما سرقوا العيوننا
ولا شربوا خمور الأندرينا
ولكن بعدما نتفوا الذقونا
أمانته وسموه الأميننا « (٥٢)

وله قصيدة أخرى نقدية ، لا تقف عند حد العرض ، بل يجار صاحبها بصوته المكلوم
وقلبه المحروم ، ونبرة فيها كل استغاثات الضمير وجراحه ٠ انها قصة فقره هو وعياله
الى حال يرثى لها ، ولا يجد من يميله هنا غير قلمه الحر ، ولسانه الفصيح المتفنن ٠

يا أيها المولى الوزير الذي
اليك نشكو حالنا اننا
في قلة نحن ، ولكن لنا
٠٠ واقبل العيد وما عندهم
فارحمهم ان عاينوا كعكة
تشخص ابصارهم نحوها
كم قائل يا ابتا منهم
ما صرت تاتينا بفلس ولا
وانت في خدمة قوم فهل
ايامه طايعة امـره
حاشاك ، من قوم اولي عسره
عائلة في غاية الكثرة
قمح ولا خبز ولا فطره
في يد طفل او راوا تمره
بشقة تتبعها زفره
قطعت عنا الخير في كرهه
بدرهم ودفي ولا نقره
تخدمهم يا ابتا سخره ؟ «(٥٣)

وقد لا نعيد عن الموضوعية ان نحن عرضنا لنماذج اخرى من شعر البوصيري
الذي تقرأه اليوم ، فتشمر وكان صاحبه يمش بين ظهرانينا ، يبلسم جراح الفقراء
والجوعاء بشعره ، ويسمو معهم الى بعض مراتب المزاء .

لكننا نفضل أن نعرض نماذج أخرى لشعراء آخرين نهذوا للفساد والظلم، ولا مسوا
جدار العلة الاجتماعية المتفشية في كل زمان ومكان . . . ومن أمثال هؤلاء الشاعر ابن المنير
(أبي العباس أحمد محمد المتوفى سنة ٦٨٣ هـ) . وقد مارس مهمة القضاء فحكم وعدل
وقدثر القضاء المادلين وردل الجائرين .

وما هو ذا يمدح القاضي الأديب شمس الدين ابن خلكان :

« ليس شمس الضحا كإوصاف شمس الذ ين قاضي القضاء حاشا وكلا
تلك مهما علت محلا فنت فلا . . لا وهذا مهما علا مد فلا » «(٥٤)
أما القاضي الظالم الذي يهجو شاعرنا هنا ، فهو زين الدين بن أبي الفرج لثاناه
في الحكم :

« قل لمن يدعي المناصب بالجه . . . ل تنح عنها لمن هو أعلم
ان تكن في ربيع وليت يوما فعليك القضاء بعد محرم » «(٥٥)

أما الشاعر شهاب الدين الأهرج السعدي (توفي سنة ٧٩٥ هـ) فقد تصدى للنقد
السياسي العام ، بدءاً بالشعوب الغريبة ، وانتهاء بالسلطان نفسه . مع الإشارة الى أن
هذا الشاعر كان مؤدب أولاد الأكابر . ومع ذلك فقد رفض السياسة المالية الخرقاء في قوله :

« وكيف يروم الرزق في مصر عاقل ومن دونه الاتراك بالسيف والترس
وقد جمّعت القبط من كل جهة لأنفسهم بالربيع والثلث والخمس
فللتوك والسُلطان ثلث خراجها وللقبط نصف، والغلائق في السدس» (٥٦)

ولم يقف الشمر عند حدود الهجاء والسخرية وعرض السلبات ، بل صار الى الرثاء الذي وظفوه هو الآخر ، لاطهار نقيمتهم على المفترى والمعتدي ، وألهم وعذابهم لأجل الضحية البريئة . . . سواء أكان ذلك لدى عامة الشعب أم في عليّة القوم .

وخير مثال نسوقه هنا ، قصة الأمير تنكز - سيف الدين أبي سعيد - نائب السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، على الشام . وكان عنوان المسؤول الحكيم الحليم الشجاع المدبر لشؤون الرعية ، الحافظ أمانات الناس أحبه السلطان وأكرمه ، وكتب اليه بأحسن النعموت والألقاب ، ما لم يفعله مع نائب غيره . فما كان من الأمرام والنواب الآخرين الا أن دبّروا له مكيدة محكمة ، حوّلوه بعدها من الرجل النزيه « العفيف اليد والفرج » الى مجرم حرب يستحق عقوبة الاعدام (٥٧) . فكان صوت الشمر هنا ، من أصغى الأصوات وأصدقها ، لم يصدر عن زلفى أو مصلحة ، أو أي اغرام آخر . تجسد ذلك في مرثي الشمرام للأمير تنكز ، حفظت فضائل الأمير ، وخلدتها على الأيام ، بعد أن طمسها فساد الخلق اللئيم ، وحاول دفنها مع صاحبها ، فما أفلح .

ومن جميل ما قرأت من هذه القصائد، مرثية الأديب الشاعر والمؤرخ الصلاح خليل ابن أبيك الصفدي، ضمّنها مشاعره الصادقة، وسخطه من الأقدار التي تضع الرفيع وترفع الوضيع ، والشمر سلس هادئ متزن ، ليس فيه تشنج الحاقد أو اختلال المفجوع :

« كذا تسري الغطوب الى الكرام وتسمى تحت اذيال الظلام
.. فكم ملك غدا في الامن دهرا وآل الى انتقال وانتقام
اذا ما أبرم المقدار أمرا رأيت الصقر من صيد الحمام
وهل يرجى من الدنيا وفاء ولم تطيع على رعي الزمام
تنكّر يوم تنكّر كل عريف وسام الذل فينا كل سام
بكيت دمشق لما غاب عنها واوحش ألقها بدر التمام
فيا تمزيق شمل العدل فينا ويا تفريق ذاك الانتقام
ويا لمصيبة بدمشق حلت شداؤها باحداث عظام

ثم يمرض الصفدي لعدل المرثي وبأسه وشدة هيئته على الأعداء ، في معاقبهم ، مما يؤلّف الكلام فيه ، ويختتم قصيدته التي بلغت اثنين وأربعين بيتاً ، لا بالاستسقام والاسترحام ، بل بما عرف فيه من خير وفضل عرفهما الناس في أيامه وقطفوا ثمارها :

وهيئته سرت شرقاً وغرباً وشاعت عنه في مصر وشام
يراع' المفـل في «توديز» منه ويـطرق أرضهم في كل عام
إذا ما قيل : هذا الليث وافى مضوا هرباً كامثال النعام «٥٨»

وقبل أن نختم الكلام في هذه الفقرة ، لا بد من التمرض لموضوعة أخرى ، تتصل بموضوعة النقد السياسي والاجتماعي والديني ، وهي أن علاقة الشعراء بممدوحيهـم لم تكن تقوم دائماً على مـادح وممدوح ، يقف الأول في رتبة دنيا والثاني في رتبة عليا ، بل كثيراً ما توحدت الرتب وتساوت المقامات ، وصدر المدح تلقائياً مع خلجات الوجدان ، وليس غرضه المدح التقليدي ، بل شيء آخر هو التقدير الذاتي ، والموضوعي في آن معا ، تماماً كالذي رأيناه في شعر النقد المسؤول الذي سيطر عليه الهجاء والنقمة والنفور المؤلم ..

وإذا بنا هنا أمام نقد آخر ، يسوده الرضا والسعادة ، وشيء من الاسهام ببناء صرح الحضارة الانسانية .. ولا فرق حينئذ بين من هو في سدة الحكم أو هو في صفوف الشعب (٥٩) .

ولا ننسى انحراف بعض الشعراء عن جادة الشعر المسؤول ، وحتى الفكـه الطريف المـاجن ، الى ناحية أخرى ، لا يكاد يخلو منها عصر من العصور ، ولا شاعر من الشعراء ، عنيت ناحية المـالاء ، والمصانعة الضعيفة التي تجعل الشاعر أحد الشعاذين المـداجين ، يبيع شعره بدرهمات ، كما يباع الرقيق في سوق النخاسة . وليس لنا تحليل هذه الظاهرة ، حسبنا القول : ان النفوس معادن ، فمنها الجواهر الثمين ، ومنها الحديد الصـديء أو ما هو أرخص بكثير . فلا نـعجب لوجود صنف من الشعراء باعوا أنفسهم وبضاعتهم في سوق الكساد ، حتى الشاعر الجواد ، نراه قد حاد عن أصالة جوهره وغدا شاعراً من الدرجة الأخيرة ، كحال كثير من الشعراء الكبار ، بدءاً بالمتنبي وصفي الدين الحلبي ، وابن نباتة ، انتهاء بالشعراء الرصينيين المترنين جداً .

من هؤلاء الأخيرين ، نذكر الشيخ الفاضل العالم ابن الصاحب (أحمد بن يوسف المتوفى سنة ٦٦٨ هـ) وكانت له وجاهة ورياسة ، ثم ترك ذلك ، وأقبل على الحرفة (أي فعل الحرافيش ، وهم من أبناء الرعاع والسوقة المبتذلين المتحللين من القوانين ، أو بالأحرى المهملين لذلك اهمالاً كلياً) وصحبة الحرافيش والتشبه بهم في اللباس والطريقة وأكل الحشيشة « (٦٠) »

ومن شعره في مدح الحشيشة ، هذا المقطع :

« في خمار الحشيش معنى مرامي يا أهيل العقول والأفهام
حرموها من غير عقل ونقل وحرام تحريم غير الحرام » (٦١)

★ ★ ★

خاتمة :

لعلنا أطلنا في الكلام ، وبلغنا بالقارئ بعض حالات الملل ، وله أن يشعر بذلك لأن كثيراً من القراء والمثقفين ، قد مروا في دراساتهم الشخصية أو الجامعية ، بهذا العصر - العصر المملوكي - مرور الكرام ، وتلقوا أحكاماً اعتباطية بحق هذا العصر . فقليل : « انحطاط » وقليل : « فترة مظلمة » وقليل ، وقليل . وكنا من هذا الرأي قبل ولوج عالمه ، وتبين معالمه المضيئة في أكثر من جهة ، ولحقة طويلة . وإذا كان لهذا البحث من غاية ، فهي تغيير الصورة التقليدية الشائعة ، والعودة ، بغيرة وإخلاص تراثيين حضاريين ، إلى آفاق العصر المملوكي ، فنقرأ بتؤدة صفحاته وآثاره التي شمخت على الزمن ، فتصدرت كبريات المكتبات ، واستعان بها معظم المؤلفين والكتاب من كل لون وفن .

أما الشعر ، الذي كان مدار حديثنا ، فلم يكن فقط لعبة أو حرفة مورست بمهارة ، وبراعة وتفنن كلامي من الخارج . بل كان إلى حد بعيد ، أحد أبرز منارات العصر مواكبة ونقلا وتاريخاً لشتى الجوانب والمرافق ، هزت أصحابه الانتصارات العظيمة ، فبادلوا بشعر أن لم يكن عظيماً ، فقد تمكن من القلوب واستحوذ الرضى ، وربما قصدت الجانِب الديني القومي الذي أولاه الشعراء ، ومعهم ملوكهم وسلاطينهم ، كل ما ملكت أيمانهم من حماسة وتضحية في سبيل الجهاد ، يدفعهم إلى ذلك أيضاً شعورهم بالمسؤولية العظمى الملقة على عواتقهم ، إذ أنهم كانوا صوت الحق ولسان الخلق .

وهكذا نستطيع أن نسجل للشعر فضله . فقد كان حقاً صورة صادقة عن الملاحم الإسلامية والأحداث الكبرى ضد الفرنجة والتتار ، إذ أنه أدى واجبه كاملاً سواء أكان في الاستشارة والتحريض ، أم في وصف الانتصارات والفتوح الكبرى ، أم في تزجية البشائر والتهاني . وهو بعد هذا كله ، صفحة مشرقة للقومية العربية « (٦٢) » .

★ ★ ★

□ الحواشي :

★ هذا البحث ، هو قسم ثانٍ واخيراً لدراسة مطوّلة ، نشر القسم الأول منها في مجلة « الفكر العربي المعاصر » التي تصدر في بيروت عدد ٢٤ شباط عام ١٩٨٣ وهو بعنوان « بنية الدولة المملوكية » .

١ - راجع سيرة حياته ونبلته عن مؤلفاته في « الاعلام » ٣١٩/١ والدرر الكامنة ٣٧١/١ - ٣٧٣ و « البدايات والنهاية » ١٥٨/١٤ .

٢ - عن د. عمر موسى باشا « ابن نباتة المصري » دار المعارف بمصر . ص ١٥٦ .

٣ - المرجع السابق - ص ١٥٧ .

٤ - نفسه - ص ١٥٩ .

٥ - ديوان صفي الدين العلي ، دار صادر ، بيروت ض ٢١٠ - ٢١٢ .

٦ - نفسه ص ٢١٩ .

٧ - ياسين الأيوبي « صفي الدين العلي » دار الكتاب اللبناني . ص ٥١ .

٨ - المرجع نفسه ص ٤٢ .

٩ - راجع هذه القصائد في ديوانه « طبعة بيروت (ص ص ٧٠٥ - ٧٦٢) .

١٠ - « ديوانه » ص ٧٠٦ .

١١ - راجع نموذجاً لتوليف ابن نباتة في كتاب د. عمر موسى باشا : « ابن نباتة المصري » ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

١٢ - المتمد ، هو الموظف الذي يرافق الوزير ويستخلص الأموال وما يشبهها . ولد سنة ٦٠٢ هـ وتوفي بدمشق (عن

« النجوم الزاهرة » ٦٤/٧) .

١٣ - راجع ما كتبه صاحب « النجوم » ٦٦/٧ و « شذرات الذهب » ٢٨٥/٥ - ٢٨٦ و « الاعلام » ١٧٧/٨ .

١٤ - النجوم الزاهرة ٢١٩/٧ - ٢٢٠ .

١٥ - نفسه ٢٢٤/٧ .

١٦ - نفسه ١٨٩/٨ - ١٩٠ .

١٧ - نفسه ٥٣/٨ - ٥٤ .

١٨ - راجع تفصيل ذلك في كتاب : ابو العباس القلقشندي و كتابه « صبح الأعشى » ص ٩٥ وما قبلها .

١٩ - ابن الأثير « بدائع السلك في طبائع الملك » جزأول ص ٩ .

٢٠ - ولد ابن شقير في دمشق سنة ٦٠٦ هـ وتوفي فيها سنة ٦٦٩ هـ (عن النجوم الزاهرة ٢٣٤/٧) .

٢١ - ولد السليمان في اربل سنة ٦٠٢ هـ وتوفي بمدينة الفيوم بمصر سنة ٦٧٠ هـ (عن النجوم الزاهرة ٢٣٦/٧) .

٢٢ - ولد التلمصري - وهو من « تلطر » إحدى ضواحي الموصل - وتوفي بعامة سنة ٦٧٥ هـ (راجع « الشذرات »

٣٤٩/٥ و « النجوم » ٢٥٥/٧ و « فوات الوفيات » ٦٢/٤ - ٧١) ، وللتوسع أكثر من ذلك راجع د. عمر

موسى باشا : « الأدب في بلاد الشام » ص ٣٥٦ - ٣٧٨ .

٢٣ - عن النجوم الزاهرة ٣٦٩/٧ . ولد ابن تولاسنة ٦٠٥ هـ وتوفي سنة ٦٨٥ هـ .

٢٤ - ابن شاذكر الكتبي : فوات الوفيات ٤٤١/٢ .

٢٥ - عن « ابن نباتة المصري » ص ٢٢٩ .

٢٦ - من المرجع السابق ، ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

٢٧ - ن. م. ص ٢٦١ .

٢٨ - نفسه ص ٣٥٨ .

٢٩ - ياسين الأيوبي « صفي الدين العلي » ص ٥٠ .

٣٠ - ديوان صفي الدين العلي ص ٢١٥ - ٢١٧ .

٣١ - مقدمة ديوان صفي الدين العلي ، ص ١٢ .

٣٢ - سوف نعرض لكل هذه النقاط في سياق البحث .

- ٣٣ - ابن الصبري « نزهة النفوس والأبدان » مجلد أول / ٤٤ - ٤٥ .
- ٣٤ - ابن كثير « البداية والنهاية » مجلد ٣٢٧/١٣ - ٣٢٩ . ولم يذكر صاحب « فوات الوفيات » هذه القصيدة في المختارات التي ألفتها (٨٢/٤ - ٩٦) والظاهر أن ابن شاعر الكتبي وكثيراً غيره ، لا يحتفلون من أشعار الشعراء ، إلا ما كان في الفزل والنسيب ، والمعاني الطريفة الأخرى . أما شعر السياسة والحمية القومية والدينية فلا يعرفونها كغير التفات .
- ٣٥ - النجوم الزاهرة ١٥٩/٧ - ١٦٠ راجع في المصدر نفسه أو لا مشابهة لقول الشهاب محمود ، للشاعرين ابن النقيب الكناني (ت ٦٧٨ هـ) ، والموفق عباد بن عمر ، الورن (ت ٦٧٧ هـ) ص ١٦٠ .
- ٣٦ - عن د. عمر موسى باشا « الأدب في بلاد الشام » ص ٤٧٧ . وللشاعر الأنصاري نفسه ، ولي المرجع نفسه فصاله أخرى في (عين جالوت) وغيرها ، لا تغلو من جودة وصديق . ص ٣٣٩ و ٤٧٥ .
- ٣٧ - خليل الصلبي « الوالي بالوفيات » ٣٦٢/٤ .
- ٣٨ - راجع الأعلام ٢٥٦/٢ .
- ٣٩ - « الوالي » ٣٦٢/٤ - ٣٦٤ .
- ٤٠ - (عن : « ابن نباتة المصري » ص ١٦٠ وفي هذا الموضوع مزيد من الشواهد الشعرية على « دولة الشعر » ص ١٦١ وما بعدها .
- ٤١ - راجع التعليق عليها في كتابنا : « مذاهب الأدب - معالم وانعكاسات » الجزء الثاني « الرمزية » ص ١٨١-١٨٢ .
- ٤٢ - النجوم الزاهرة ٣٦٦/٧ - ٣٦٧ . وللشاعر بهاء الدين ابن الفخر الأربلي (ت ٦٨٣ هـ) شعر شبيه ، في أطايب الجيش ، وقد جعلها خصسة (شذرات الذهب ٣٨٣/٥) .
- ٤٣ - النجوم الزاهرة ٣٤٥/٧ .
- ٤٤ - المصدر السابق ص ٣٤٦ .
- ٤٥ - شذرات الذهب ٣٦٤/٥ .
- ٤٦ - ديوان صفي الدين الحلبي . المقدمة ص ١٠ .
- ٤٧ - القرآن الكريم : سورة النساء / ٨٦ .
- ٤٨ - راجع تحليلنا تظاهرة المبالغة في المدح الشعري في كتابنا : « صفي الدين الحلبي » ص ٢٠٨ - ٢٠٩ .
- ٤٩ - ديوان المتنبي (شرح المعكبري) . الجزء الأول ص ١٨٢ ، من قصيدة يمدح فيها كافور .
- ٥٠ - أبو شامة : « تراجم القرنين السادس والسابع » ص ٢٢٢ - ٢٢٦ . وقد وقع في الأبيات بعض الخلل العروضي ، صوبت بعضها وقدمت وأخرت وفقاً لسياق الموضوع . والبيت الآخر ناقص مضطرب الوزن ، لم أعتد إلى تقويمه .
- ٥١ - انظر كتابنا « صفي الدين الحلبي » ص ١١٩ .
- ٥٢ - الوالي بالوفيات ١٠٦/٣ .
- ٥٣ - نفسه ص ١٠٨ - ١٠٩ .
- ٥٤ - النجوم الزاهرة ٣٦٢/٧ .
- ٥٥ - نفسه والصيغة لنفسها .
- ٥٦ - الدرر الكامنة ٣٣٥/١ - ٣٣٦ . راجع في الموضوع ، والمصدر نفسه (ص ٢٢٨) حكاية الشاعر القاسمي ابن أبي الرضا ، الذي حارب الفساد والنواص ، حتى ولو كانت من السلطان برفوق نفسه ، الأمر الذي أدى إلى عذابه فمقتله ، فقرأه الشعراء بصدق متناه .
- ٥٧ - راجع القصة في : الوالي بالوفيات ٤٢٠/١٠ - ٤٣٠ .
- ٥٨ - الوالي بالوفيات ٤٣٣/١٠ - ٤٣٤ .
- ٥٩ - انظر بعض ما أورده صاحب « ابن نباتة المصري » عن مدح الشاعر لبطي الكتاب والقضاة (ص ١٦٥ - ١٨٢) وكذلك مدح الشاعر علي بن مصعب للقاضي المؤرخ ابن خلكان (النجوم الزاهرة ٣٥٤/٧) ومدح الشاعر ابن تميم الدمشقي لفصال القتال والشجاعة في الجهاد (النجوم - ٣٦٧/٧) .

٦٠ و ٦١ - تاريخ ابن كثير « البداية والنهاية » ٣١٣/١٣ - ٣١٤ وانظر كذلك « شذرات الذهب » ٤٠٣/٥ - ٤٠٤
ابن الصاحب صفي الدين بن شكر المصري ، ينظم شعرا جميلا في الحشيشة .

٦٢ - د. عمر موسى باشا : « الأدب في بلاد الشام » ص ٤٨١ وانظر في هذا الصدد مقالة د. شوقي خفيف ، عن هذا
العصر ، في مجلة « المجلة » المصرية عدد شباط سنة ١٩٦٧ ، وقد لخصناه في كتابنا « صفي الدين الحلي » ص
١٤٤ - ١٤٥ .

★ ★ ★

ثبت باسماء المصادر والمراجع

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - ابن الأوزقي (أبو عبدالله) ، « بدائع السلك في طبائع الملك » جزءان . بغداد سنة ١٩٧٧ .
- ٣ - الأيوبي (ياسين) : « صفي الدين الحلي » دار الكتاب اللبناني . ط . اول بيروت سنة ١٩٧١ .
- ٤ - الأيوبي (د. ياسين) : « مذاهب الأدب - معالسم وانكسارات » الجزء الثاني - الرمزية - المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر . ط . اول بيروت سنة ١٩٨٢ .
- ٥ - باشا (د. عمر موسى) : « ابن نباتة المصري أمير شعراء المشرق » دار المعارف بمصر طبعة ثالثة سنة ١٩٧٢ .
- ٦ - باشا (د. عمر موسى) : « الأدب في بلاد الشام » ط ٢ - المكتبة العباسية - دمشق ١٩٧٢ .
- ٧ - ابن تغري بردي : « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة » - مصور عن دار الكتب المصرية .
- ٨ - العنبري (ابن العماد) « شذرات الذهب في أخبار من ذهب » دار المسيرة - طبعة ثالثة بيروت ١٩٧٩ .
- ٩ - الزركلي (خير الدين) « الأعلام » دار العلم للملايين ط ٤٠ - بيروت ١٩٧٩ .
- ١٠ - أبو شامة المقدسي (شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل) : « تراجم القرنين السادس والسابع » .
- ١١ - الصلبي (صلاح الدين - خليل) : « الوافي بالوفيات » فرانز شتاينر . فسيادن .
- ١٢ - صفي الدين الحلي . (عبد العزيز بن السرايا) : « ديوان صفي الدين الحلي » دار صادر - بيروت .
- ١٣ - الصيرفي (ابن داود) « نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان » جزء اول . دار الكتب المصرية - القاهرة .
- ١٤ - عبدالكريم (أحمد عزت) « أبو العباس القلقشندي وكتابه صبح الأعشى » - الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٢ .
- ١٥ - المستلاني (شهاب الدين ابن حجر) « الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة » . دار الجبل - بيروت - لاتاريخ .
- ١٦ - الكتبي (ابن شاكر) « فوات الوفيات » تحقيق د. احسان عباس . دار صادر بيروت - ١٩٧٤ .
- ١٧ - ابن كثير : « البداية والنهاية » دار الفكر . بيروت ١٩٧٨ .
- ١٨ - المتنبي (أبو العلي) ديوانه بشرح المعبري - القاهرة سنة ١٩٧١ تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري
وعبد الحفيظ شلبي .

كتاب حاشية ابن برّي على المعرّب لأبي منصور الجواليقي بتحقيق الدكتور ابراهيم السامرائي

صلاح الدين الوعلاوي

ابن برّي هو الامام ابو محمد عبدالله بن برّي المقدسي المصري (٤٩٩ - ٥٨٢ هـ) ، وابو منصور الجواليقي هو موهوب بن احمد بن محمد الغضن (٤٦٥ - ٥٣٩ هـ) العالم في العربية ، صاحب كتاب المعرّب . والمعرّب هذا هو اجمع ما عرف من الكتب ضبطاً للالفاظ العربية ، كما قال الدكتور عبدالوهاب عزام في مقدمته على المعرّب المطبوع بتحقيق الأستاذ المعروف الشيخ احمد محمد شاكر .

ملخص الكتاب

قام الدكتور ابراهيم السامرائي بتحقيق هذا الكتاب (حاشية ابن برّي على المعرّب) وأنفذه الى مجمع اللغة العربية بدمشق ، ليرى رايه في طبعه ، والسامرائي غني عن التعريف ، وقد عرف بأثاره في التأليف والتحقيق ، وكان رئيساً لقسم اللغة العربية في كلية الآداب بجامعة بغداد . فرأى مجمعا ، وهو أشد ما يكون حرصا على اتحاف خزائن العربية بما جل من كتب التراث ، أن من الخير أن تتم مراجعة الكتاب فيستوثق من نصه ويتثبت فيه ، ويستوفي شرح شواهد وإيضاح مسائله اللغوية ومعارضة ما اتخذته الأئمة من الحكم على عجمة اللفظ ، بما انتهى اليه المحدثون من ذلك . فناط بي الأمر ووكله الي ، على وفرة ما كان يعرض لي دون تحقيق هذا من خوالج الحياة ويغلب من همومها ، وما كان يتفق علي من مشاغل التأليف وكلفة الكتابة .

وقد انتمرت يومئذ بما طلب الي وامتثلته ، بل جمعت عليه يدي وأوسمت له في صدري وفي مجال عملي . وكيف لا أنقادا فاقسم الدكتور السامرائي ما عاناه في اخراج مثل هذا الكتاب وأشاركه في تحصيل تحقيقه والكشف عن معكم رأي مؤلفه (الامام ابن برّي) وأصالة

قوله فيما اتخذ من حكم وما حرر من مسائل وما اهتدى اليه فأبدي سره من دقائق اللغة وفرائدها . وهو العالم والامام والحجة فيما يخص ويستقري . وطالما تآقت النفس ونزعت الى متابعة ما قيده من حواش في كثير من الامهات ، بل طالما ظمئت الى استبانة ما جلاّه فيها من الشبهات .

وهكذا تصفحت الكتاب وفليته فالفيت أنه لا بد في تدبر نصوصه من استفتاء بعض المظان المعنية بالتعريب قديمها وحديثها ، وما يتصل بمسائله من قريب أو بعيد . والمودة الى ما ألف من هذه المظان في الألفاظ الفارسية المربطة خاصة ، لأخلص من مراجعتها واستخراج لبابها الى تجويد الحكم وتحري الصواب . وفي مقدمة المظان التي استنصحتها فصدقتني الرأي وأصفت لي المشورة .

١ - كتاب الزينة في الكلمات الاسلامية العربية للشيخ أبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي المتوفى (٣٢٢ هـ) ، وهو كتاب طريف في موضوعه ، فريد في باب ، مشرق الدلالة . وقد عني بتحقيقه الدكتور حسين الهمداني فكان له من غزارة مادته وسداد نهجه وصدق نظره ما جعل مباحث الكتاب جمة الفوائد وثيقة الحجة .

٢ - معجم ما استمع من أسماء البلاد والمواضع لأبي عبيد عبدالله بن عبد العزيز البكري الأندلسي المتوفى (٤٨٧ هـ) .

٣ - المعرب لأبي منصور الجواليقي المتوفى (٥٣٩ هـ) . وقد جاءت حواشي ابن بري في كتابنا تقييماً عليه . وقام بتحقيقه الشيخ أحمد محمد شاکر فأعمل فيه الروية وبالغ في الفحص وأغرب في البحث ، فضبط نصه وشرح شواهد ، وحاول نفي العجمة عن كثير من ألفاظه .

٤ - السامي في الأسامي لأحمد بن محمد أبي الفضل الميداني النيسابوري المتوفى سنة (٥١٨ هـ) وهو كتاب نفيس فريد في فنه ، انطوى على خمسة أبواب وزعت على موضوعات كثيرة ، وقد ذكر في كل موضوع ما اتصل به من أسماء ، وجعل الى كل اسم مرادفه في الفارسية . والمؤلف من الراسخين وأهل التحصيل وذوي البسطة في العربية والفارسية وقد حققه الدكتور موسى الهمداني أستاذ اللغات الشرقية في كلية دار العلوم بمصر ، فشرح المرادف الفارسي لكل اسم من الأسامي العربية . وقد أفدنا منه في تحقيق كثير من المعربات . وأبو الفضل الميداني هذا هو صاحب الأمثال .

٥ - معجم البلدان للشيخ الامام شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادى المتوفى (٦٢٦ هـ) .

٦ - الاتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي المتوفى (٩١١ هـ) .

٧ - الزهر في علوم اللغة للمؤلف نفسه .

٨ - شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل لأحمد بن محمد عمر شهاب الدين الغفاجي المصري المتوفى (١٠٦٩ هـ) .

- ٩ - الألفاظ الفارسية المربة ، تأليف السيد أدني شير ، وقد طبع عام (١٩٠٨ هـ) .
- ١٠ - التقريب لأصول التعريب للشيخ طاهر الجزائري . وهو أحد علماء دمشق الذين جمعوا الى علم الحديث بعد الفور في العربية والفارسية والتركية ، والامام ببعض اللغات السامية . وقد توفي عام (١٩٢٠ م) . فاذا أشرت الى كتاب التقريب هذا فيما عقت به ، فانما أعنيه ، ولا أعني كتاب التقريب في علم الغريب للشهاب أحمد المعروف بابن خطيب الدهشة المتوفى (٨٣٤ هـ) . ومن أشهر كتب الجزائري توجيه النظر الى أصول الأثر ، وقد أفدت منه .
- ١١ - كتاب الآثار الآرامية في لغة الموصل العامة للدكتور داود الحلبي الموصل ، وقد طبع عام ١٩٣٥ م .
- ١٢ - بين الحبشة والعرب للاستاذ عبدالمجيد عابدين مدرس اللغة الحبشية بكلية الآداب بجامعة القاهرة . وقد أفدت منه في تحقيق نسبة بعض المربيات الى الحبشية .
- ١٣ - اللغات السامية للمستشرق الألماني تيودور نولدكه ، ترجمة الدكتور رمضان عبد التواب .
- ١٤ - القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث للدكتور عبد الصبور شاهين ، وقد طبع عام (١٩٦٦ م) .
- ١٥ - كتاب اللغة الفارسية وآدابها للدكتور محمد السباعي ، واللغة الفارسية للدكتور محمد جواد مشكور وحسن عزوي أصفهانى .
- ١٦ - المعجم الذهبى للدكتور محمد التونجي مدرس الفارسية في جامعتي دمشق وحلب . وقد اعتمدت هذه المظان في تحقيق نسبة اللفظ الى المعجمة ، كما استمنت بها في تصحيح بعض الشواهد وتحقيق نصوص الكتاب الى ما لا مجال لحصره من المظان الأخرى ككتب التفسير والمعجمات ودواوين الشعر وكتب التراجم وأسفار اللغة عامة . وقد انتهيت من ذلك حيناً الى الكشف عن تحريف في النصوص المعتمدة كنصوص المرب ، مما اهتديت اليه بالبحث وأشرت اليه في موضعه .

المخطوطات المعتمدة

- قاد تحقيق النص الى البحث عما تخزنه المكتبة الظاهرية الدمشقية من مخطوطات تتصل بموضوع الكتاب فظفرت بنسختين من مخطوط المرب :
- ١ - وتتألف النسخة الأولى من (٤١) ورقة كتبت بالسواد والزرقة ، خطها نسخي عليه قليل من الشكل . مسطرتها (١٧/٢٧ سم) واسم ناسخها مصطفى المقاد ، وتاريخ الفراغ من نسخها (يوم الاثنين الرابع عشر من ذي القعدة سنة ١٣٤٧ هـ ، الموافق للسابع والعشرين من نيسان سنة ١٩٢٩ م ، ولم يذكر بها مكان النسخ .

وقد طابق نصها نص المربّ المطبوع الا في الندرة . والطريف أن الفراغ من نسخها قد تم في ذي القعدة وجرى في الشهر نفسه من سنوات (١١١١ و ١٠٩٥ و ٥٩٤ هـ) التي تم بها الفراغ من نسخ النسخ الثلاث المعتمدة من المربّ المطبوع ، ولكن في قرون مختلفة . هذا ولم يأت لي بمراجعتة كبير غناء ، وقد سجلت النسخة في المكتبة الظاهرية برقم (٥٧٢١) .

٢ - وتتألف النسخة الثانية من (٤٠) ورقة كتبت بالسواد ، وخطها معتاد لا يمكن نسبته الى ثلث أو نسخ ، وهو الى النسخ أقرب ، وفيه بعض الشكل . مسطرة النسخة (٢١٥ × ١٥٧ سم) وكتبت الفاظها المربعة بالحمرة . وتتميز هذه بكثرة ما احتوت من الحواشي في تفسير المربّ والتعليق عليه . على أن كتابة هذه الحواشي ليست في وضوح كتابة النص . ولم يذكر فيها اسم الناسخ ولا تاريخ الفراغ منه أو مكانه . وقد سجلت في المكتبة برقم (٩٠١٢) .

وقد أنست بحواشي هذه النسخة واحتجت بها حيناً في توثيق ما انتهت اليه في تصحيح ما اعتقدت فيه التحريف في الأصل ، مما يحصله التأمل بعد تدقيق النظر ، وإعمال الروية . ولم أعمد الى التصحيح حتى أوردت على قولي النصوص واستظهرت بالدليل .

أما الأصل الذي اعتمدته الدكتور السامرائي في تحقيق الكتاب فقد أجمل وصفه في مقدمته ، وقد حوى الكثير من تحريف الناسخ ، على ما سيتبين للقارئ في تحقيق نصه . قال السامرائي : (لا نملك من أصول هذا الكتاب الا ما احتفظ به معهد المخطوطات العربية في الجامعة العربية مما صورته من الأصول المبثوثة في بلاد العالم . وهذا الأصل يقع في ٣٤ ورقة . ولم أستطع الحصول على فوائد مما يتصل بصفة المخطوط الأصل من فهرست المخطوطات المصورة) .

اسم الكتاب

أسمى السامرائي الكتاب (في التعريب والمربّ المعروف بحاشية ابن بري) . وأشار في المقدمة أنه لم ير في التراجم ذكراً لهذا الكتاب . ويعني هذا أن الكتاب لم يعرف باسم خاص ، فاقترح هو ما أسماه به . أقول إذا صح أن الكتاب لم يعرف باسم خاص به ، فأعدل ما يمكن أن يطلق عليه ما جاء في مقدمته (هذا ما أخذه واستدركه .) فيسمى (المستدرك على المربّ .) أو يجعل له عنوان (حاشية ابن بري على المربّ) كما أثبتناه .

وقد أُلّف في هذا الموضوع كتاب آخر هو كتاب (التذييل والتكميل لما استعمل من اللفظ الدخيل) لجمال الدين عبدالله بن محمد بن أحمد العذري البشبيشي المتوفى (٨٢٠ هـ) . استدرك جمال الدين هذا على المربّ ما فاته ونبه على كثير مما اعتقد فيه الوهم متتبهاً مستقصياً . وقد أشار الى ذلك محقق المربّ الأستاذ أحمد محمد شاكر في مقدمته . وقد ظفر بترجمة المؤلف في الضوء اللامع (٧/٥) وشذرات الذهب (١٤٦/٧) .

مشقة المراجعة والتحقيق

ما أود أن أفخّم ما قد بذلت وأعظّم في عين القارئ ما عانيت . ويكفي أن أذكر ما جاء به الجاحظ في كتاب الحيوان (٧٩/١) حول مشقة تصحيح الكتاب ، إذ قال: (ولربما أراد مؤلف الكتاب أن يصلح تصحيحاً أو كلمة ساقطة ، فيكون انشاء عشر ورقات من حر اللفظ وشريف المعاني أيسر عليه من انعام ذلك النقص حتى يرده الى موضعه من اتصال الكلام) . وليس ما جاء من التشويه في الأصل بالشيء اليسير . وقد تصور الجاحظ ما قد يمرض للكتاب من الافساد حين تتماوره أيدي النساخ فقال : (ثم يصير هذا الكتاب بعد ذلك نسخة لانسان آخر فيسير فيه الورق الثاني سيرة الورق الأول ، ولا يزال الكتاب تتداوله الأيدي الجانية . . حتى يصير غلطاً صرفاً) .

ونحمد الله على أن الأصل المحقق لم ينته الى نحو مما تحدث عنه الجاحظ . وقد تهيأ من النصوص ما تيسر به الكشف عن التحريف والاهتمام غالباً الى ما يمكن الوثوق به ، فانتقاد من الأمر ما تصعّب وأمكن ما امتنع .

وإذا كنت قد قضيت حق الأمانة العلمية بما تحمّلت من عناء ، فذلك ما قصدت . وإنما تساغ مرارة المكابدة في البحث ، بالاسترواح من غمة الخطأ والاهتمام الى صبح اليقين . فإذا صدرت فيما حصلت عن تأييد وتسدّد لا يتحيّفه تحامل أو غرض ، فذاك ما ترنو اليه الأبصار وتقف عليه الأمال . وإن أخطأت فقد أتيت الحقيقة من وجهها وابتغيتها من مآتها ، وغاية الوسع بذلت . وأي عمل يخلص من شائبة أو يصفو من كدر أو معاينة . وحسبي أنني آتحت مع السيد المحقق الخوض في بحث لا يطوع الا للباحثين المحققين الذين صدقت نيّاتهم في تحري الصواب والتماس الحق . وأسأل الله توفيقاً يهدي الى القول الراجح ، وهو حسبنا ومنه المون .

مآل المراجعة

بعد أن فرغت من مراجعة الكتاب وأديت الأمانة على الوجه الذي فصلت ، أنفذت الكتاب وعليه تحقيق السامرائي ومراجعتي له ، الى مجمع اللغة العربية بدمشق ليصار الى طبعه ، وانتظرت طويلاً فلم ألق جواباً . وقد علمت أن صديقاً للدكتور السامرائي في المجمع ، قد أعلمه بخبر كتابه المحقق . وأنه اذا طبع مقروناً بما علق عليه بدت ضوؤه التحقيق بما شابه من اقتضاب وذهول ، فيجنب ما عتقب به عليه بما انطوى عليه من كشف وتبيين . وما ان وقع للسامرائي خبر الكتاب حتى بحث الى المجمع يطلب أن يماذ اليه مخطوطه على حاله التي كان عليها ، فكان له ما أراد . فلم يبق لي الا أن أستعيد من المجمع ما كنت قد سلخت في أعداده من (المراجعة) أكثر من سنتين ، وما تكلفته في استجماع أصوله وكابדתه في تحصيل فروعه ، على كثرة الأشغال ، وما اقتضاه البحث من جهد وعناء في الثبوت والاستدلال . وما أقل ما قنعت به وأيسر ما عدت به من صفتي هذه ، وقد اجتمع علي فيها ما انقطع به حبل رجائي وجاوز مسافة نيلتي ، فقوبلت من بذلي غيباً وحصلت من الرباح على الرياح . ولا يعرف وقع ذلك في نفس الباحث الا من ضرب هذه الصناعة بحق ، وعض على البحث بضرر قاطع . عوضني الله مما فات ما هو خير منه وأبر .

طبع الكتاب وحديث السامرائي عن قصته

طبع السامرائي الكتاب بتحقيقه ، لكنه ضم الى تحقيقه هذا شيئاً مما أودعته مراجعتي ، وتدارك بعضاً مما استدركته عليه . ولست أدري أمتدى الى ذلك بالبحث والنظر أم تسنى له الأمر بالمصادفة والاتفاق ، من غير مشقة نالته أو كلفة أصابته . وهو لو اكتفى بذلك لهان الأمر ، وليس عليه سبيل ولكنه قصد اليه بالتصنيف ، والى مراجعتي بالتهجين ، والى المجمع يُسمّع به . وجعل يستطيل فيأخذ علي تفريطي حيناً ، واسهابي حيناً آخر ، وما أدري ما الذي استوقد غضبه وأضرم غيظه وهاجه علي . بل ما أدري ما الذي سلف مني اليه فأوجب هذا الاسترسال في الغمز . وكيف تهياً في طبعه أن يستعذب القدح فيجري على لسانه ما أجرى ويتزيد في حديثه ما تزيد ، وهو الباحث المحقق المعروف . وأبلغ ما يمكن أن يسلك في الرد عليه ، ايضاح الأمر وجلأؤه برحب من الذرع وثبات من المنطق ، وترك الحكم فيه للقارئ ، والا فالقول ممكن والدعوى سهلة .

قال السامرائي : (ولقد بلغني أنهم في المجمع قد جعلوا الى أحد من الناس ، من غير أعضاء المجمع ، أمر مراجعة الكتاب والاشراف على طبعه . ان مهمة المراجع المشرف قد تكون في ضبط كلمة لم تضبط بالشكل الكافي ، وضبطها ضروري في ازالة لبس ، أو انه قد يصحح خطأ لم ينتبه له المحقق ، وهذا جائز ايضاً ، أو انه يضيف زيادة شرح في هامش ما ، يقتضيها أمر ، أو انه يتفطن الى مصدر جديد في تخريج بيت شاهد أو حديث شريف ، أو نحو هذا ولا يمكن ان تزيد مهمة السيد المراجع المشرف على هذه الفوائد) .

أقول سيعلم السيد المحقق أن المراجع ، لم يركب ما يحظر أمراً ، ولم يتجاوز حد تصحيح خطأ جاء في نص الكتاب ولم يفتن له المحقق ، والجلال عن تعريف ذهب عليه ، وشرح شاهد كان لا بد من شرحه بعد تصحيحه وتحقيق نسبه ، والترجمة لعلم لم يهتد المحقق الى ترجمته ، ورد لفظ الى أصله وبيان الحكم فيه ، وشرح خلاف في الرأي بين صاحب العاشية وصاحب الكتاب ، والاشارة الى مصدر يجلو الفاض من أمر هذا الخلاف ويبيدي سره ويقرب بعينه وسيتبين له ذلك حين يقرأ بأمر عينه ما علقت به على النص وتحقيقه ، ويدبر فيه نظره ويجتليه فيجيب عما بدا له جواب الحجة لاجواب الغضب .

وطبيعي أن تختلف المراجعة باختلاف ما جاء به المحقق ، وما كان عليه شأن الكتاب ومكانته ، فلا تكون له حدود مرسومة مضبوطة .

وقد كان في عزمي أن أسأل المحقق كيف عرف أنني تجاوزت النطاق الذي تصوره للمراجعة ، وهو لم يطلع الا على ما حدث به وروي له من أمرها . وكيف استوثق مما قيل له ، فكان منه على يقين جازم ، وبنى عليه ما بنى ؟ وليس القائل بظنه وحده كالقائل بعلمه ويطينه . أما قوله ان الكتاب قد جمل (الى أحد الناس من غير أعضاء المجمع) فهذا يعني أن الكتاب قد أحيل على غير أهل أو مليء وما أدري كيف يصم المحقق مجمعاً بما وصم ، ويضيف اليه ما لا يجوز عليه ، أو ليس هو الذي أئتمنه واسترعاه فترك الأمر الى رايه وتدبيره . والمجمع لم يزد على أن حفي بالكتاب وضمن بمثله أن

يصدر بتحقيق لم تكمل الله ولم تجتمع أذاته فلا يضارع الثقة بصاحب الكتاب أو يوافق حسن الظن بمحققه فأحاله على من يرميه ويحكم أمره ليسلم له محصوله وفضله . وهو بهذا قد أمضى بالعدل حكمه وبالسداد تدبيره . والمجمع لو جارى المحقق فيما أخطأ به على نفسه ، لما كان له في العاقبة شافع . وأيسر ما يصيبه من وبال ذلك أن يُتهم بالتقصير فيما استُكفي وما يجدي المحقق دعواه هذه حين يشهد عليه تحقيقه ، وهو لدينا قريب عتيد .

وليذكر أنه قدم الى دمشق فاستزارني واستضافني في الفندق ، وكال الشئام على ما كنت أنشره من الفصول اللغوية في مجلة المجمع ، وجمل يقرظني بطبع كريم ، وقد استغرب أنني لم أكن عضواً من أعضاء المجمع .

وليذكر أنه سألني رأيي في تحقيقه فأنهيت اليه في استحياء نزرأ مما فاته فيه ، وأوجزت له خطة العمل في المراجعة فوكل الأرفيها الى رأيي ، وخلي بيني وبين ما انتهجت . ثم تواترت اليّ رسائله وتتابع ، فاستكبرت أن يمرض في أحداها لامتداحي ، ويرمي بالجهل علماً من أعلام اللغة في بلده ، وقد كنت قد أخذت عليه شيئاً مما نزع اليه في تخطئة الكتاب ، فكان حظ العجب من السيد المحقق أوفى من حظ العجب به ، سامحه الله .

قال السامرائي (لقد حجز السيد المشرف أو المراجع أو كلاهما الكتاب قرابة خمس سنوات ، ابتداء من ١٩٧٩ الى آخر ١٩٨٣ تقريباً) . أقول يعلم السيد المحقق حق العلم الزمن الذي أحيل فيه كتابه علي لأرجعه ، وكان ذلك في نحو منتصف عام ١٩٨٠ ، ورسائله لدي تنبيه بذلك وتشهد به ، فكيف يستحسن لنفسه أن يصحف علي ، وهو الباحث المحقق .

وكان المجمع علي تردد من أمر الكتاب وتحقيقه ، وطال تردده حتى قطع بوجوب مراجعته ، مهما طال أمد المراجعة ، بعد أن أطلعت على بيئة حاله ، وأوضحت له جلية أمره ، في رسالة جامعة أنفذتها اليه .

وقد كتب السامرائي الي يومأ يتمجل أمر المراجعة ، وهذا ما كنت أهبته به يومئذ :

(أما كتابك الذي أراجعه ، وقد أسميته كتيباً ، على صيغة التصغير ، فليس معجماً لبعض مفردات اللغة عامة ، وإنما هو معجم لألفاظ معربة ، فيها الحوشي والغريب والشاذ والنادر . . وفي كل صفحة من الكتاب ألفاظ لا بد من اشباعها بحثاً وتمحيصاً . . وقد وفرت له من الزمن نصف ما استفضلته للمطالعة العلمي . . وكل ما استطعت أن أنجزه خلال شهرين هو عشر صفحات أي نحو سدس الكتاب ، وقد بقي علي منه خمسة أسداسه ، ولست أستطيع أن أتجل أمره أو أتخفف فيه . .)

وكان فراغي من المراجعة في أوائل عام ١٩٨٢ ، كما تشهد به سجلات المجمع ، ولم يبق لي يومئذ الا أن أولف بين مراجعتي التي أعددت وتحقيق المحقق ، فأضمن اتساقهما لأخفف على القارئ الكلفة في فهم الكتاب . وقد أتممت ذلك في النصف الثاني من عام ١٩٨٢ على كثرة مشاغلي ، وما كنت عاكفاً عليه وفي سبيله من الكتابة والتأليف . وقد

كان يمكن اختصار أمد المراجعة لو لم يأت التحقيق مقتضياً مبسّراً . وكل ما في الأمر أن السيد المحقق قد تعجل حيث لا ينفع الاتبصر وتدبر ، وتصفح حيث لا يجدي غير تأمل وتثبت واتشاد .

قال السامرائي : (لقد علمت هذا كله في أثناء انعقاد مؤتمر مجمع اللغة العربية في آذار سنة ١٩٨٣ من الأخ الزميل الدكتور عدنان الخطيب . فقد أخبرني أن المجمع توقف وتردد وأبى أن يجريه على نحو ما أراد المشرف المراجع) .

أقول إذا كان المجمع قد تردد حقاً ، فقد كبر عليه أن يدع السامرائي في مثل هذا الحرج ولو كانت تبعته عليه ، ففكر في اتخاذ ما شأنه أن يصون حرمة العلم ، ويحول دون إلحاق الفضاخنة بصاحب التحقيق ، بمدان تعجل أمره ، ويحفظ على المراجع جهده ، وقد بذل ما بذل . وأبى السامرائي أن يجعل من المجمع حكماً يفصل في الأمر ، فبادر يستعيد تحقيقه . وكان له ما أراد . فكيف يقول بمثل ذلك (هذه قصة الكتاب في مجمع اللغة العربية في دمشق ، هذا المجمع الذي وقف نفسه على خدمة العربية ، لا يفرق بين أبنائها أياً كانوا)

ويبدو أن المحقق قد أفاد ، على كل حال ، من تجربته هذه فعاد على تحقيقه بما يصلحه ويرمه ، إذ قال : (وما أنذا أنشره بعد مراجعتي له مراجعة جديدة أضفت فيها ما هو جدير بالاضافة بعد جملة في هيئة حسنة) .

والغريب حقاً دعوى المحقق أنني أنهيت مراجعتي في أواخر عام ١٩٨٣ وأنه أنبئ به بذلك كله في آذار من العام نفسه كما أشارني حديثه . وكان القدر قد أبى إلا أن يجري على قلم السامرائي ما يكشف عن الحق ويبين عنه ، من حيث بدا أنه كان يطمع أن يطويه ويواريه .

وهكذا أثر المحقق أن يستبدل بالوافق خلافاً ، وبالتعاون والمواودة في سبيل العلم ، مجاذبة وشقاقاً ، وبالكلم الطيب المثمر غمزاً لا يشفع ولا ينفع ، بل لا يريش ولا يبري . وقد كنا على انس بيني وبينه ، نرجع إلى أصل ، ونرتقي إلى صناعة ، ونعتكم إلى أصول ثابتة معروفة ، فكيف خلص إلى هذا وقد عرفته كيثاً رقيقاً بارع الظرف .

على أنني أحمد الله أنني قد احتفظت بصورة تحقيقه الأول ، وهو إذا انطوى على كثير مما يستدرك عليه ، فقد جاء بما هو حسن أيضاً . وسيرى القارئ على كل حال ، حين يظهر على التحقيق ، والمراجعة أو التعميق ، ويكون من اليقين على مثل ضوء الشمس ، أينما المجتريء على الحق ، المفتت على صاحبه .

وسأذكر من تعجله مثالا واحداً جاء في صفحة واحدة من الكتاب . فقد جاء في الصفحة ٢٨ :

(قال ابن برقي ، رواء القالي : هذا ورب البيت اسرائينا) . وفي هذا أمور : الأول : أصل البيت كما ذكره المحقق نفسه :

يقول أهل السوق لما جئنا هذا ورب البيت اسرائينا

وقد جاء (اسرائينا) على النصب ، ومن حقه في الأصل أن يكون مرفوعاً . وقد مهد للكشف عن ذلك ابن بري وتناول له . ولم يعمد المحقق الى بحث هذا أو التطرق اليه . وقد ذكروا لانصباب (اسرائينا) أربعة وجوه المص ابن بري الى اثنين منها . والبيت من شواهد ابن عقيل . . . وسياتي تفصيل الكلام فيه .

الثاني : تضمن النص الذي أتى به المحقق (هذا عربي ادخل قرداً الى سوق الحيرة يبيعه ، فنظرت اليه امرأة وقالت : شيخ ، فقال هذه الأبيات) .

وقد ذهب على المحقق أن الصحيح في لفظ (شيخ) هو : (مسخ) . والغريب أن النص قد عزا هذه الرواية الى القاضي ، ولوعاد المحقق الى (أمالي القاضي - ٤٤/٢) لقرا النص وتحقق أن اللفظ (مسخ) لا (شيخ) ، وأن كلمة (عربي) في أول النص هي (أعرابي) ! وجاء في سمط اللآلئ في شرح الأمالي لأبي عبيد البكري بتحقيق الميمني (٢ / ٨٦١) : (قال الفراء صأداً أعرابي ضباً فأتى به السوق يبيعه فقيل له : أنه مسخ من بني اسرائيل) . وعلى ذلك سائر النصوص .

الثالث : جاء في النص (وأنشد قبله :

قد جرت الطير أيا منينا قالت وكنت رجلاً فطينا

وأثبت المحقق (أيا منينا) ولم يكشف عن هذه الكلمة ، ما أصلها وما معناها ، وكان يحسن أن يفعل ذلك . وقد جاء في الخصائص (٢٣٦/٣) أن هذا جمع لأيامن ، وأيامن جمع لأيمن . وفي ذلك تفصيل سيرد في موضعه .

الرابع : يعرف المشتغلون بالصرف أن زنة (فيمول) إذا أتت من أجوف فهو واوي كقيوم . وقد حكى ذلك الجواليقي في المعرب ، عن أبي علي . على حين أورد المحقق هذا النص (. . . قال ابن بري الذي قاله أبو علي . لا نجد فمئولاً مما عينه ياء كما لم نجده مما عينه واو نحو قيوم . وأما ما مثاله وبنائوه على فمئول فهو موجود) . والنص محرف كل التحريف . فكيف يكون ابتداء الكلام على (فمئول) ثم يقول (وأما ما مثاله وبنائوه على فمئول) . وصواب النص (. . . لا نجد فيمولا مما عينه ياء . كما وجدناه مما عينه واو نحو قيوم . وأما ما مثاله وبنائوه على فمئول فهو موجود) . فتأمل .

وأنا لا أسوق بياني هذا لأبريء نفسي من سهو أو ادعي السلامة من خطأ . فقصاراي ألا أخطيء السبيل الى الحق وأن أزاو الصبر في تحري الصواب فلا أتسرع الى قطف واجتناء ، وأسأل الله أن يمضي بالعدل والانصاف حكم الباحثين ، أنه سميع مجيب .

- يتبع -

٦٧٧٤٣

تاريخ
٢٨ / ١٢ / ١٣٨٠

كتابخانه

٢٤٠

بنیاد وایرة المآثر



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

25-2-0



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد

